LEVEL ONE

Vol. IX. Novembre 1933 N. 6.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

REMO FEDI: **La filosofia religiosa di John Caird.**

UGO KOCH: **La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana.**

FRANCESCO RUFFINI: **Francesco Stancaro.**

Le fasi della profezia. Nota di ARMANDO CAVALLI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Indice dell'annata 1933.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel decimo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato a

E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

RICERCHE RELIGIOSE

direttе da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

Vol. IX = 1933

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

INDICE GENERALE

ARTICOLI

Auw Lidia von, *Da Celestino V a Bonifacio VIII*, p. 424.

Buonaiuti Ernesto, *L'apocalisse francescana*, 32.

Id., *Magia e Religione*, 98.

Dal Monte Francesco, *Vitalità del Pragmatismo*, 329.

Fedi Remo, *Evoluzione, pensiero e finalità*, 154.

Id., *La Filosofia religiosa di John Caird*, 481.

Gabrieli Francesco, *La vita di Hasan al-Basrî nella «Tadhkirat al-Awliyâ» d'Attâr*, 105.

Koch Ugo, *La distinzione prepelagiana tra vita eterna e regno celeste. (Contributo alla storia della escatologia cristiana)*, 45.

Id., *La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana*: 9. *L'epoca vandalica*, 502.

Lowrie Gualtiero, *Clericalismo e anticlericalismo*, 1.

Mondolfo Rodolfo, *L'infinità della potenza divina in Aristotile*, 305.

Otto Rodolfo, *Il re Varuna: l'evoluzione di un Dio*, 385.

Pincherle A., *Il decennio di preparazione di S. Agostino*. IV: *La lettera ai Romani e la conoscenza dell'Ambrosiastro*, 399.

Riva Serafino, *Il Sinai egizio e cristiano*, 12.

Ruffini Francesco, *Francesco Stancaro*, 129, 237, 523.

Ruini Meuccio, *Fondazione del Diritto internazionale: i cattolici*, 245.

Tilgher Adriano, *Irrazionalismo e razionalismo nell'Idealismo*, 312.

Wolfson Harry A., *Spinoza e le prove dell'esistenza di Dio*, p. 193.

Zoller Israele, *Ricordanza e misticismo nella prece ebraica*, 290.

NOTE

Cavalli Armando, *Le fasi della profezia*, 550.

Colonna di Cesarò G. A., *La superrazionalità del divino*, 150.

Id., *Mondo fisico e mondo umano*, p. 346.

Id., *La sintesi dello spirito*, 441.

Fedi Remo, *Il realismo puro di Cesare Ranzoli*, 266.

Verrier Elwin, *Figli della povertà*, 63.

RECENSIONI

Allason B., *Vita di Silvio Pellico* [L. Scalero], 359.

Barnikol Ernst, *Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte*, [E. Buonaiuti], 71.

Baumgärtel F., *Der Jobdialog* [I. Zoller], 450.

Benz Ernst, *Marius Victorinus* [E. Buonaiuti], 355.

Brandon G., *Introduction to Yoga* [G. Cagnola], 447.

Buonaiuti Ernesto, *La chiesa romana* [E. Michelini], 168.

COGNI GIULIO, *Saggio sull'amore* [A. Tilgher], 361.
Das Buch Job tradotto e annotato da P. PAUL SZCZYGIEL [Anna Sakler], 273.
DIRKSEN ALOJS H., *The New Testament concept of Metanoia* [E. Buonaiuti], 452.
DOUIE DECIMA L., *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli* [E. Buonaiuti], 357.
ELLARD GERALD, *Ordination Anoitings in the western Church before 1000 a. D.* [E. Buonaiuti], 562.
FERRO ANDREA, *La filosofia di Platone* [E. Buonaiuti], 355.
FORTI ACHILLE, *Il « lago di sangue » a Pergusa in Sicilia e la prima piaga d'Egitto* [I. Zoller], 447.
GEMELLI AGOSTINO, *Il francescanesimo*, [L. von Auw], 72.
GUIGNEBERT CHARLES, *Jesus* [E. Buonaiuti], 275.
KOCH HUGO, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* [E. Buonaiuti], 355.
KÖNIG ED., *Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsache gegründet ?* [P. Baldini], 272.
JORDAN K. W., *Religious Toleration in England* [E. Ruffini Avondo], 75.
JUNG NICOLAS, *Alvaro Pelayo* [E. Buonaiuti], 74.
JUNGE LISELOTTE, *Die Tierlegenden des hl. Franz von Assisi* [E. Buonaiuti], 162.
LIETZMANN HANS, *Geschichte der alten Kirche*, [E. Buonaiuti], 160.
LINTON OLOF, *Das Problem der Urkirche* [E. Buonaiuti], 161.
LOWRIE W., *Our concern with the Theology of Crisis* [E. Buonaiuti], 358.
MEISSA M. S., *Le message du pardon d'Abou l'Ala* [G. Cagnola], 275.
MOLLAT G., *La question romaine* [C. Predella], 165.
MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, [E. Buonaiuti], 356.
MUNCK JOHANNES, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* [E. Buonaiuti], 563.
PANZIERI DAVIDE, *Passi biblici... rimessi in luce* [R. Giacomelli], p. 448.
PREUSS HANS, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten* [I. Zoller], 454.
RICCIOTTI GIUSEPPE, *Storia d'Israele* [E. Buonaiuti], 352.
ROERICH G. DE, *Sur les pistes de l'Asie centrale*, [I. Zoller] 446.
ROSENMÖLLER B., *Philosophia S. Bonaventurae textibus.... illustrata* [A. Diviziani], 456.
RUDOLPH WILHELM, *Jesaia 24-27* [I. Zoller], 451.
STELZENBERGER JOHANNES, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* [E. Buonaiuti], 453.
Treatises of Servetus.... translated by Earl Morse Wilbur [E. Ruffini Avondo], 164.
VOGELSANG ERICH, *Der angefochtene Christus bei Luther* [E. Buonaiuti], 163.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

La morale sessuale [e. b.], p. 78.
La riforma senza riforma [e. b.], p. 78.
La lebbra [e. b.], 79.
L'esilio di Babilonia [e. b.], 80.
Euripide [e. b.], 80.
Les Belles Lettres, 81.
Il Giudaismo [p. b.], 81.
La Bibbia di oggi [p. b.], 82.
Religione greca e romana [p. b.], p. 82.
Per W. M. Ramsay [p. b.], 83.
Le lettere ai Corinzi [p. b.], 83.
La rosa mistica [p. b.], 84.
La liturgia latina [p. b.], 84.
Alta critica medievale [p. b.], 85.
Gli studi di Woodbroke [p. b.], p. 85.
Il celibato ecclesiastico [p. b.], 86.
« L'Esodo » di Ezechiele [p. b.], 86.

Il così detto Egesippo [e. b.], 87.
« Divus Julius » [p. b.], 87.
Costantino [e. b.], 88.
La mistica di Giuliano [p. b.], 88.
Le origini della teologia trinitaria, [p. b.], 89.
Spicilegio agostiniano [d. m.], p. 89.
La formazione dell'unità europea [e. b.], 90.
Saggi giudaici [p. b.], 91.
Architettura romana [p. b.], 91.
Il gotico [p. b.], 92.
Laborante [p. b.], 92.
Latino medievale [p. b.], 93.
L'epopea francescana [e. b.], 93.
La « Geisttheologie » di Zwingli [p. b.], 94.
Il sinodo di Cianforan [e. b.], 94.
Le missioni morave [p. b.], 95.
Jacopone [L. Adanti], 95.
Il Vangelo e la Curia [e. b.], 173.
« Contra stimulum calcitrare » [e. b.], 175.
Il centenario del Golgota [e. b.], p. 175.
Teologi musici e musici teologi [e. b.], 175.
La vite e i tralci [e. b.], 176.
« Quei che han l'aria di comandare » [e. b.], 176.
La vicenda delle comparazioni [e. b.], 177.
« Lux lucet in tenebris » [e. b.], 177.
La Pentecoste l'anno sabatico e il giubileo [A. Cavalli], 178.
Il Decalogo [p. b.], 181.
Mosè [p. b.], 181.
« Bibbia e non Bibbia » [e. b.], p. 181.
Dioniso [p. b.], 182.
Il « Dizionario teologico » di G. Kittel [e. b.], 183.
Testi manichei [e. b.], 183.
San Paolo [e. b.], 183.
Religione e cristianesimo [p. b.], p. 184.
L'epistola ai Romani [p. b.], 184.
La città del sole, [e. b.], 185.
Humanitas erasmiana [e. b.], 185.
La sequenza aurea [e. b.], 186.
L'evangelismo italiano [e. b.], 186.
Pontigny [g. c.], 187.
Spirito e corpo [e. b.], 187.
Verità e immutabilità [g. c.], 188.
Lo spirito religioso di Verdi [A. D.], 189.
Il problema religioso [e. b.], 190.
Lakhoo [Elwyn Verrier], 191.
La grazia [G. Comi], 192.
Cinquantenario di Bertrando Spaventa [A. Tilgher], 276.
Pace ! [e. b.], 277.
Riluttante e risoluto [e. b.], 277.
La civiltà di Caino [e. b.], 278.
La vera religione [e. b.], 279.
Come essere cristiani [e. b.], 279.
Teocrazia e anarchia [e. b.], 279.
I temibili [e. b.], 280.
Il popolo di un'altra lingua [e. b.], p. 280.
Κοινός [e. b.], 281.
Perventores [e. b.], 281.
Il rischio nella vita [e. c.], 282
La filosofia delle razze [p. b.], 282.
Misticità medievale [e. b.], 282.
L'Islam cristianizzato [p. b.], 283.
Oriente e Occidente [m. b.], 284.
La veniente comunità [p. b.], 285.
San Cesario [p. b.], 285.
L'Ortodossia [p. b.], 285.
Natale ed Epifania [p. b.], 286.
Il manuale neotestamentario [p. b.], 287.
I discorsi di Giuliano [p. b.], 287.
Gli Etruschi [p. b.], 288.
Argilla [Girolamo Comi], 362.
Cristo e Adamo [e. b.], 362.
Liberato [e. b.], 364.
Il Regno di Dio [e. b.], 365.
Vino vecchio e nuovo [e. b.], 366.
La suprema viltà [e. b.], 367.
Lex orandi e Lex credendi [e. b.], p. 367.
La meraviglia maggiore [e. c.], p. 368.
Pancristianesimo [e. c.], 368.
L'età omerica [p. b.], 369.
Religiosità greca [p. b.], 369.
Les Belles Lettres [p. b.], 370.
Il dizionario neotestamentario [p. b.], 370.
Apollo mediatore [p. b.], 371.
Gli Atti degli Apostoli [e. b.], 372.
Il mistero di Cristo in noi [e. b.], p. 373.
Cristianesimo primitivo [p. b.], p. 374.
La trasmissione del Vangelo, [p. b.], 375.

Sigieri [p. b.], 375.
La chiesa subapostolica [p. b.], 375.
Collegium tenuiorum [e. b.], 376.
Mani [e. b.], 377.
Maometto [e. b.], 377.
Cultura anglica medievale [p. b.], p. 378.
L'Areopagita nel Medio Evo [e. b.], 378.
Il pensiero cristiano occidentale [p. b.], 379.
Dante vivo [e. b.], 379.
I prodromi della Riforma [e. b.], p. 380.
Loisy contro Bergson [e. b.], 382.
Oratoria cristiana [e. b.], 382.
Newmann, [e. b.], 383.
Francia [e. b.], 383.
L'illuminismo [p. b.], 384.
Pellegrino di Roma [e. b.], 457.
Dal maligno ! [e. b.], 458.
L'animale pauroso [e. b.], 459.
Dove è Dio ? [e. b.], 460.
« *Concordare* ! » [e. b.], 460.
La vera « religio » [e. b.], 461.
I sacramenti [e. b.], 461.
La pace e la guerra [e. b.], 461.
I complici [e. b.], 463.
Protestanti e gesuiti [e. b.], 464.
La lettera di Giacomo [p. b.], 4.
Il male [p. b.], 465.
« *Indo-Tibetica* » [p. b.], 465.
L'Anticristo [e. b.], 466.
Le lettere giovannee [p. b.], 467.
Cesare [p. b.], 468.
L'Apologetico [e. b.], 468.
Di male in peggio [e. b.], 469.
Un compendio storico [e. b.], 470.
Quod accipitis, vos estis [e. b.], 470.
La legge e la civiltà [e. b.], 470.
« *Le Muséon* » [e. b.], 471.
Filone sociologo [p. b.], 471.
La religione dei Celti [p. b.], 471.
La pietà medievale [e. b.], 472.
« *Un richiamo a Dante* » [p. b.], 573.
La versione dei Settanta [p. b.], 474.
In onore di J. Rendel Harris [e. b.]
Il romanzo dell'antichità cristiana [p. b.], 475.
Amalrico di Bena [p. b.], 476.
« *Corpus Christi* » [p. b.], 476.
I musulmani di Sicilia [p. b.], p. 477.
Papi ed ebrei [e. b.], 477.
I primordi domenicani [p. b.], 478.
Pietro d'Ailly [p. b.], 479.
Pascal [e. b.], 479.
Psicanalisi e cristianesimo [e. b.], p. 480.
Cristianesimo e comunismo [e. b.], p. 480.
Il decimo anno [e. b.], 564.
Ecclesia abscondita [e. b.], 565.
Ai fratelli evangelici italiani [E. Buonaiuti], 566.
Dio e Cesare [e. b.], 568.
La santa comunione [e. b.], 569.
Il lessico teologico neotestamentario [p. b.], 570.
La parola è il Regno [e. b.], 571.
L'ideale francescano [e. b.], 571.
Chateaubriand [e. b.], 572.
« *Periculose vivere* » [e. b.], 577.
Roma o Gerusalemme [e. b.], 572.
Il breviario di Paolo [p. b], 573.
« *Doxa* » [p. b.], 574.
Böhme [e. b.], 574.
Teosofia [p. b.], 575.
Girolamo giovane [e. b.], 575.
Ancora Efeso [e. b.], 575.

INDICE DEI NOMI

A. D., p. 189.
Adanti Luigi, 96.
Allason Barbara, 359.
Allison T., 378.
Amari Michele, 477.
Andrae Tor, 377.
Asin Palacios Miguel, 283.
Auw Lidia von, 74, 424.
Baldini P., 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 181, 182, 184, 185, 273, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 378, 379, 384, 465, 466, 467, 468, 472, 474, 476, 477, 478, 479, 570, 574, 575.
Bardy A., 375.
Barnikol Ernst, 71.
Barzotti R., 375.
Baudert S., 95.
Baumgärtel F., 450.
Benz Ernst, 355.

Bentwich N., 573.
Bergson Henri, 98.
Bertrand L., 571.
Bidez I., 185, 287.
Botte A., 286.
Boulanger ., 370.
Brandon G., 447.
Brunschvigg Léon, 479.
Büchsel F., 467.
Bulgakoff Sergio, 285.
Buonaiuti Ernesto, 32, 72, 75, 78, 79, 80, 87, 88, 9;, 93, 95, 97, 161, 162, 163, 164, 168, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 275, 277, 278, 279, 280, 181, 283, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 364, 366, 367, 369, 373, 274, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 383, 384, 453, 454, 458, 459, 460, 461, 462, 643, 464, 465, 467, 469, 470, 471, 473, 475, 478, 480, 563, 564, 565, 566, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 575, 576.
Burckardt A. E., 94.
Cabrol E., 84.
Cagnola Guido, 187, 189, 275, 448.
Capelle G. C., 476.
Cassirer Ernst, 384.
Cavalli Armando, 550.
C. E., 282, 368.
Chambry E., 81.
Cogni Giulio, 361.
Colonna di Cesarò G. A., 150, 347, 441.
Comi Girolamo, 192, 362.
Crawley Ernest, 84.
Curtayne H., 473.
Curtius E. R., 187.
Dal Monte Francesco, 329.
De Micco Anna, 90.
De Rensis Raffaele, 390.
Diès A., 81.
Dirksen A. H., 452.
Dodd T., 185.
Douie Decima L., 357.
Ellard Gerald, 562.
Eygun F., 91.
Fedi Remo, 154, 266.
Ferreri G., 382.
Festa N., 85.
Ferro Andrea, 187, 353.
Forti Achille, 446.
Gabrieli Francesco, 105.
Geiger Franz, 471.
Gemelli Agostino, 72.
Giacomelli R., 449.
Grabert H., 285.
Grayzel Salomon, 477.
Gröbel F., 93.
Grünhut L., 285.
Guignebert Charles, 274.
Gundolf F., 468.
Hardy J., 370.
Hauer J. W., 285.
Heussi Kar., 469.
Herford Travers R., 470.
Jackson F., 372.
Janni Ugo, 186.
Jordan W. Z., 75.
Jouvenel H. de., 383.
Jung Nicolas, 74.
Junge Liselotte, 162.
Käsemann Ernst, 476.
Kittel G., 183.
Knitterneyer H., 284.
Koch Ugo, 44, 355, 502.
König Eduard, 272.
Kriebel Martin, 89.
Labriolle Pierre de, 89.
Lake Z., 372.
Landgraf A., 92.
Lang Ugo, 470.
Laurent A., 478.
Lea H., 86.
Leipoldt J., 182.
Leslie Cross F., 383.
Lietzmann Hans, 83, 160, 287.
Linton Olof, 161.
Lohmeyer E., 374.
Loisy A., 382.
Lowrie Gualtiero, 1, 358.
Macdonald A. J., 570.
Mackinnon James, 375.
Mann Jacob, 91.
Marçais W., 275.
Maresca Mariano, 190.
Martin J., 468.
Mascia F. S., 96.
Mc Giffert A. C., 379.
Meissa M. S., 275.
Menzel P., 95.
Mersch E., 373.
Michelini Franco, 172.
Mingana A., 85.
Mollat G., 165.
Monceaux Paul, 575
Mondolfo Rodolfo, 305.
Montefiore C. G., 82.

Monti G. M., 376.
Moricca U., 357.
Morin G., 285.
Munck Joh., 563.
Murray G., 80.
Nallino C. A., 477.
Nestle W. W., 369.
Nilsson Martino P., 82.
Nobile Emilia, 574.
Nogara Bartolomeo, 288.
Orphal Ernst, 573.
Otto Rudolf, 285, 385.
Panzieri Davide, 448.
Papini G., 379.
Pfeiffer Rodolfo, 185.
Picard C., 369.
Piganiol Andrea, 88.
Pincherle A., 399.
Pompili L., 93.
Prati Raffaele, 88.
Predella Carlo, 168.
Preuss Hans, 454.
Rahlf Alfredo, 474.
Ramsay William Mitchell, 83.
Ranzoli Cesare, 266.
Redfern L., 184.
Rendel Harris J.,
Reiner Erwin, 284.
Ricciotti Giuseppe, 187, 352.
Riva Serafino, 12.
Roerich Georges de, 446.
Ross Taylor Lily, 87.
Rosenmöller B., 456.
Rudolph W., 451.
Ruffini Francesco, 129, 237, 523.
Ruffini Nina, 80.
Ruffini Avondo E., 77, 165.
Ruini Meuccio, 256.
Russel Bertrand, 90.
Sakler Anna, 274.
Salembier L., 479.
Salvatorelli Luigi, 457.
Santangelo P., 183, 469.
Scalero L., 361.
Schelley G., 576.
Schlatter J., 465.
Schmidt Carlo, 183, 376.
Schneider ., 574.
Sellin, E., 80.
Smith E., 184.
Söder Rosa, 475.
Sparham A., 465.
Stelzenberger Joh., 453.
Szczygiel Paul, 273.
Théry G., 378.
Tilgher Adriano, 277, 312, 361.
Tortorelli Salvatore, 575.
Tucci Giuseppe, 465.
Underhill Evelina, 186.
Ussani Vincenzo, 87.
Verrier Elwin, 63, 192.
Vincent P., 81.
Viscardi Antonio, 282.
Vogelsang Erich, 163.
Volz P., 181.
Walker A. J., 371.
Wesendonk O. G. von, 282.
Wide Sam, 82.
Wieneke J., 86.
Wilbur Earl Morse, 164.
Wilmart, 472.
Wolfson Harry A., 193.
Wood H. G., 480.
Zanfrognini Pietro, 480.
Zoller Israele, 290, 446, 447, 451, 452, 455.

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DI JOHN CAIRD

John Caird è una di quelle figure sulle quali la morte non può imprimere il suo suggello. È un tipo rappresentativo che ha diritto di vivere perennemente nell'animo di coloro che si accorgono oramai del processo d'invecchiamento e d'esaurimento progressivo a cui, per colpa dei maggiorenti, è sottoposta una religione che, come la cristiana, possiede in sè dei caratteri d'immortalità. Questo, perchè il cristianesimo, essendo le sue parti più essenziali in perfetta rispondenza con le esigenze più intimamente spirituali della coscienza umana, *va oltre il credo particolare d'un popolo o di più popoli.*

Bisogna mettersi bene in mente che tutta la forza del cristianesimo consiste appunto nel porsi come « la religione universale » per essenza, e non come una fra le tante religioni dell'universo. A dir vero, non è che gli ortodossi delle diverse confessioni cristiane non abbiano compreso ciò, ed anzi il cattolicismo dovrebbe trovarsi a questo riguardo in una posizione migliore delle altre confessioni. Il solo fatto però di esistere nel seno del cristianesimo delle ortodossie, delle eterodossie e delle eresie, delle possibilità di riforme e di controriforme; il bisogno che i dottori e i teologi cristiani, come quelli di altre religioni, hanno sempre sentito nella storia di riunirsi in concilii per fissare un dogma, rafforzare una credenza, condannare spiritualmente, è un segno infallibile che coloro i quali si sono assunti l'incarico di depositarii e conservatori della religione cristiana nonchè di divulgatori di questa, hanno senz'altro rinunziato ad assumere il cristianesimo stesso nella funzione sopraindicata.

Il dire che la religione cristiana è migliore, più progredita, che possiede caratteri più umani delle altre, ed è perciò suo immancabile destino di trionfare su tutte le altre; intendere poi la conquista religiosa delle coscienze attraverso crociate e mis-

sioni, come l'ortodossia cristiana continua tuttora a ritenerla, con l'aggravio, rispetto al Medio Evo, dei « cattivi conforti » provenienti da alcuni ordini settarii come il gesuitismo, significa trasferire il cristianesimo dalla categoria di « qualità » a quella di « quantità ». Vuol dire, in altre parole, ammetterne implicitamente la caducità.

E giacchè siamo in argomento, aggiungeremo che l'imposizione missionaria del cristianesimo svisa e tradisce il carattere essenzialmente liberale, antidogmatico del medesimo. Non si riesce a comprendere una cosa che risulterebbe evidente solo che si riuscisse a compenetrare lo spirito genuino dell'insegnamento originario e primitivo del cristianesimo. O quest'ultimo è veramente cattolico, universale, e si esprime in una pratica ed in un sistema di vita rivolti ad un effettivo miglioramento dell'individuo attraverso una palingenesi (non discutiamo per il momento della forma di questa palingenesi); e della società per perfezionamento graduale e costante dei suoi istituti. Oppure esso rientra nel quadro generale storico delle religioni, ed allora non ha maggiori diritti logici ed ontologici di tutte le altre religioni, anche se le sue dottrine siano più facilmente accordabili con le esigenze dell'etica umana generale e col diritto naturale. Anzi, collocandoci da questo punto di prospettiva, sarebbe anche lecito dire che la maggiore eticità del Cristianesimo sarebbe parzialmente contrappesata dal maggiore senso artistico ed estetico indotto dalla credenza che gli si ascrive a grande merito di aver soppiantata, e cioè dal paganesimo.

Papa Leone X — il papa del Rinascimento paganeggiante — non considerò certamente il cristianesimo nel modo suindicato, come rinnovellarsi di vita spirituale indirizzata verso una santificazione e quindi verso una palingenesi dell'individuo e della società; come la « religione » e non come « una religione », sia pure migliore delle altre; ma lo riguardò come un sistema di credenze, assai più ingenue di quelle del Gentilesimo sconfitto, e che abbisognava, appunto per la sua intrinseca debolezza, di essere imposto con l'autorità esterna e con la forza. È così che il suo amore per le arti liberali, la sua propensione per Orazio e per tutto il gregge dei porcellini greci e romani (ma più che altro romani) d'Epicuro, si potè accoppiare alla più feroce intran-

sigenza per quanto riguardava il lato esteriore, dogmatico e politico del Cristianesimo. Pietro Aretino da un lato, Torquemada dall'altro: tipi odiosi che, del resto, possono bene stringersi la mano, mentre incarnano i prototipi del gesuitismo posteriore. Non abbiamo bisogno di fare ancora una volta rilevare come l'allontanamento dal vero spirito cristiano, come la riduzione che, dal Concilio di Nicea, non si è mai cessato di fare, nel seno della chiesa cristiana, da religione del cuore, dell'anima, della vita interiore, a religione esteriormente e politicamente organizzata, con l'ausilio di un'esegesi scritturale e di una dogmatica aventi il valore di numero fisso, d'integrale già risolto, autorizzi un grido d'allarme per l'avvenire dello stesso cristianesimo, inteso come religione-vita più che come religione-credenza. Perchè non basta credere nello spirito, ma bisogna cercare con tutte le nostre forze di realizzarne l'avvento. Non siamo soltanto spettatori nel gran dramma universale, ma siamo anche attori, e la nostra azione, quando sia in accordo con quanto vi ha di più intimo in noi, è vera e santa in qualsiasi circostanza e in qualsiasi momento della nostra formazione spirituale.

Quanto abbiamo detto è più che sufficiente a mostrare come sia fittizia ed artificiosa una linea netta di demarcazione tra filosofia e teologia con la relativa posizione di servaggio della prima verso la seconda. Quanto esiziale sia stato e continui ad essere per la vita spirituale la distinzione tra ragione e rivelazione, tra « al di qua » e « al di là », tra filosofia e teologia è messo in bella evidenza dalla chiara mente di John Caird nella *Introduzione alla Filosofia della Religione*, della quale esiste una traduzione italiana (1), libro che arricchì a suo tempo la letteratura modernistica e che scomparve dalla circolazione come tutti gli altri, dopo il trionfo della reazione gesuitica e la condanna inesorabile di tutto ciò che non era conforme alla più stretta ortodossia.

Il Caird ripiglia un po' i motivi della Patristica, proprî della chiesa orientale nei primi secoli del cristianesimo, la cui preoccupazione precipua fu, come ognuno sa, di mettere d'accordo la visione platonica con quella monoteistica ebraica, ossia di allar-

(1) Caird, *Introduzione alla Filosofia della Religione*, 1909, Piacenza, Società Editrice Pontremolese, p. 422.

gare i confini d'una teodicea un po' ristretta, per quanto spiritualmente elevata. E ciò per potere in particolar modo superare la pietra d'inciampo più formidabile che si presenti per una soluzione idealistico-ottimistica del problema della vita e dell'essere: il riconoscimento dell'esistenza del male, di fronte all'assunzione che la vita contingente e finita fa sostanzialmente parte di quella infinita e necessaria, sebbene di primo acchito la cosa si presenti alla mente sotto la specie del panteismo tante volte confutato.

L'accusa che da ogni parte viene mossa al monismo, sia esso naturalistico o idealistico, è più che altro « d'impotenza a spiegare l'esistenza d'un elemento immorale, malvagio ed imperfetto, in ciò che per sua natura è perfetto e quindi buono per eccellenza ». Si dice: non si può mettere menomamente in dubbio la realtà del male; per questo siamo ridotti all'alternativa, o di relegare il male nel seno stesso di Dio, di ammettere cioè in Dio una faccia buona e un'altra cattiva; oppure di rifugiarci nel dualismo manicheo. Terribile problema che agitò la mente dei primi Padri della chiesa e si concentrò in tutta la sua potenza nell'anima sovrana d'Agostino, che, dopo vari ondeggiamenti, rimaneggiamenti, tentativi di superamento, ecc., fece in modo che la filosofia platonica, alla quale egli era fondamentalmente attaccato, cedesse infine le armi al dualismo, consolidando così l'edifizio ecclesiastico. Infatti, quest'ultimo ha maggiore probabilità di reggersi per lungo tempo sopra fondamenta dualistiche che monistiche; sopra il terrore del castigo più che sopra la speranza e la promessa d'elevazione e d'evoluzione spirituale. Qui sarebbe lecito aprire una parentesi per far notare che il dualismo cristiano Dio-Satana è un dualismo di carattere relativo, non assoluto come quello del parsismo. Infatti, il Dio ebraico-cristiano non è l'Ahura Mazdah degli antichi persiani, il quale, per riuscir vincitore di Angra Mayniu ha bisogno dell'elemento « tempo ». Egli estende la sua giurisdizione sin nell'inferno: Satana è insomma una potenza con le mani legate. Il Mefistofele della tragedia goethiana sa di essere un'entità sfortunata, destinata a produrre proprio l'opposto di ciò che desidera. In tal caso, dunque, il « due » è da reputarsi esistente, ma, in certo qual modo, tributario dell'« uno ». Il fatto poi di ammettere la dannazione del reprobo, quando lo stesso dualismo è, come ripetiamo, da considerarsi come relativo,

è una delle molte contraddizioni ed assurdità dell'ortodossia cattolica, la quale non ha ancora saputo sbarazzarsi del triste bagaglio teologico paleotestamentario, passato in eredità al Nuovo Testamento, e che la chiesa cattolica spiegò in tutte le sue brutture (spesse volte per fini storicamente apprezzabili) nelle epoche più tenebrose del Medio Evo.

Invero, dovremmo dire che se il male, innegabile nell'esperienza individuale ed associata, avesse una realtà in sè e per sè, dovrebbe *sic et simpliciter* porsi come causa di effetti cattivi, senza possibilità alcuna di divenire, come sovente avviene, strumento di progresso spirituale. Si obbietterà che tutta la storia umana è tutta una lunga sequela di brutture e che nel mucchio del fango ben raramente si vede rilucere l'oro. Noi non lo negheremo certamente, ma non bisogna assegnare alla storia più di quel che le competa, ossia non va dimenticato che la storia riflette l'attività esteriore, la parte più bassa, non la più elevata della coscienza umana: l'attività — diremo così — del peccato e non della penitenza.

Così, quando si parla di Napoleone I, la storia, com'è del resto naturale, mette in evidenza l'attività dell'uomo esplicata nei confronti dei proprî simili, tutte le situazioni ch'egli riuscì a creare col suo talento bèllico e con la sua volontà ferrea di conquistare il mondo, ma non dà naturalmente altrettanta importanza ai pensieri che sgorgarono dalla mente dell'uomo durante la sua relegazione nell'isola di Sant'Elena. Eppure dal punto di vista umano, interiore, spirituale, il Napoleone dei pensieri, l'uomo che dopo aver distrutte e create tante posizioni storiche, si ripiega su sè medesimo e si persuade della vanità e della caducità delle cose umane (come del resto ebbero modo di rilevare altri grandi uomini, come per esempio Salomone nell'antichità ebraica, e l'imperatore Carlo V nel sedicesimo secolo), ha senza dubbio maggior valore, inquantochè ci offre uno « specimen » della vita religiosa che rifulge certamente su tutti gli atti della vita ordinaria.

L'esempio suindicato vale per mettere in evidenza ciò che il Caird dice del male, dell'errore e dell'imperfezione, e cioè che questi non fanno realmente parte del patrimonio dell'umanità, ma sono escrescenze che non hanno relazione organica con la vera

natura dell'uomo; essi sono già virtualmente, come effettivamente saranno tra poco, soppressi ed annullati, mentre mediante il processo con cui vengono annullati, divengono mezzo di progresso spirituale (1).

La conversione dell'Innominato, nell'immortale lavoro del Manzoni, è un esempio che illumina di chiara luce l'ottimismo spiritualistico del filosofo scozzese: la parte vera, sostanziale, buona, dell'anima di questo personaggio semi-romanzesco, ritrova finalmente sè stessa, sia pure con l'ausilio di elementi esteriori, come la pietà provocata dalle suppliche di Lucia (vero inizio del suo ritrovamento spirituale) e la parola persuasiva del cardinale Federico Borromeo, che finì poi di compiere l'opera. E la sua conversione fu certamente in ragione inversa col maggiore deviamento di lui dal cammino della giustizia e del bene.

I pessimisti non mancheranno di muovere le loro obbiezioni a questo modo di considerare le cose, ch'essi definiranno senz'altro ingenuo e semplicistico. Diranno, cioè, che l'Innominato, per quanto si voglia vedere in lui un erede tardivo dei Visconti, è dopo tutto un personaggio creato dalla fantasia ottimistica di Alessandro Manzoni, mentre la storia umana, anzichè di resipiscenze, è piena zeppa di ostinazioni nel peccare. Nessuno potrà o vorrà certamente negare questo, ma non bisogna dimenticare ciò che abbiamo detto, ossia che le resipiscenze e le conversioni, il prevalere cioè della parte buona sulla cattiva nell'uomo riflettono l'interiorità, l'intimità di quest'ultimo e cadono necessariamente fuori della notizia ordinaria, ossia della storia. In altre parole, se è giusto e saggio giudicare l'uomo attraverso le sue gesta e il suo operato, l'ignoranza nella quale ci troviamo circa il travaglio intimo e l'eventuale sforzo di questi per superare la propria natura animale e sovente malvagia, non ci autorizza ad abbracciare una visione pessimistica dell'universo. Si può in certo qual modo fare l'inventario dei cattivi, ma non è possibile fare quello dei pentiti! E non è lecito dire che il pentimento sia una cosa senza effettiva consistenza: esso è realtà viva, sebbene nella maggior parte dei casi non cada appunto sotto la giurisdizione della storia.

(1) J. Caird, op cit., p. 354.

Stando così le cose, ha ragione il Caird allorchè riguarda l'imperfezione come un qualche cosa di attinente alla parte evanescente della vita temporale ed esterna, e considera questa in funzione di finito e di limitato. Il male e la sua conseguenza necessaria, cioè il dolore, esisteranno sempre, inquantochè gli esseri coscienti non termineranno mai di esseri finiti, verità che, com'è noto, viene predicata ed insegnata da quasi tutte le teodicee, ma che non può avere sviluppo che entro il quadro di una filosofia religiosa appropriata, com'è quella appunto del Caird e, fino ad un certo punto, del Newman.

L'uomo non può naturalmente disfarsi del suo carattere di finità, ciò che significa in altri termini essere egli, per sua natura, sottoposto al male e al dolore; ma ha tuttavia — secondo il Caird — la possibilità d'entrare nella sfera della religione, di mettersi in certo qual modo a contatto con Dio, e quindi di umiliarsi e di sottomettersi fino ad annullarsi virtualmente. Ciò, perchè penetrare nel dominio dell'esperienza e della vita religiosa vorrebbe dire, in certo qual modo, trapiantare definitivamente il proprio seme dal terreno dell'imperfezione e della transitorietà in quello della perfezione e dell'eternità. In tal modo, l'essere finito, pur rimanendo tale, con l'essersi messo appunto nella sfera della vita religiosa, trasforma completamente il proprio essere; non diviene — intendiamoci bene — simile a Dio, inquantochè ciò ch'è per sua natura finito non si adeguerà mai all'infinito, ma diventa in certo qual modo collaboratore eterno di Dio.

Non bisogna però credere — e sarebbe sommo errore il crederlo — che questa definitiva penetrazione nel quadro della vita religiosa, quest'abbandono delle vie del male e del peccato per quelle del bene e della perfezione, sia senz'altro possibile, non abbisogni cioè di alcuni fattori dei quali, specialmente coloro che si agitano entro la cerchia dell'ortodossia, si ostinano a non tener conto. Il Caird si guarderebbe bene dall'ammettere che il passaggio di cui abbiamo parlato, possa operarsi quasi per miracolo; che l'uomo possa cioè giungere a vivere la vita divina senz'aver prima percorso la trafila delle dure esperienze e del dolore che la vita umana comporta. Insomma, il singolo individuo finito e limitato è da riguardare come il seme della pianta, che contiene in sè quest'ultima, ma richiede l'elemento sviluppo per

divenire attuale. Per parlare il linguaggio aristotelico-scolastico, il seme è la δύναμις, mentre la vita veramente spirituale, religiosa, la penetrazione nel regno di Dio, è la pianta, l'atto, la ἐγέργειω. Quest'ultima non viene nè può venire immediatamente realizzata, ma le è dato pervenire allo stato attuale soltanto ed unicamente in virtù d'un movimento, di una κίνησις interiore, ossia attraverso le molteplici esperienze individuali e sociali; in altre parole, attraverso la storia, intesa quest'ultima — come ripetiamo — non soltanto come un susseguirsi di fatti e di situazioni esterne, ma anche come rinnovamento incessante di stati di coscienza dei singoli individui e dei popoli, ed eticizzazione progressiva di questi.

L'unione con Dio, che può essere definita come il risultato della penetrazione dell'individuo cosciente nel dominio del morale e del religioso, è, nel piano umano d'esistenza, *unità ideale, la quale — come dice il Caird — si trova riflessa nella rottura e nella disarmonia della nostra vita quotidiana.* Una tale implicazione di perfezione (come ripetiamo, non si può parlare che d'implicazione e di virtualità) fa sì che noi sentiamo la nostra impotenza, sul terreno dell'esperienza normale, di giungere alla beatitudine necessariamente connessa con l'unità medesima: così abbiamo un sentore, quasi direi un'intuizione interiore di questa. La nostra anima ne avverte sin d'ora la realtà profonda, ma vede chiaramente che l'esperienza ordinaria è impotente a farle raggiungere la vicinanza reale. L'uomo è così un po' condannato al supplizio di Tantalo fino a che egli si trova entro il dominio del fenomenico, ossia della coscienza normale. Si delinea così la progressività e la perfettibilità della religione; ci si accorge insomma che la vita beata, la felicità, l'assenza completa di dolore non è compatibile con la condizione finita degli esseri, e ch'essa non è e non può essere che il risultato d'un processo sempre rinnovato e mai consumato (1).

L'importanza e il valore della religione sono principalmente marcati da ciò che il Caird chiama « essere devoti ». L'uomo devoto è soggetto, in quanto uomo, alle passioni come l'uomo non devoto: tuttavia sarebbe errato il credere, per esempio, che l'individuo cosciente, il quale ha fede in un Principio buono ed inalza ad Esso

(1) J. Caird, op. cit., p. 356.

la sua preghiera non sia sulla via maestra dell'acquisto di una più grande ricchezza di vita. Dice infatti giustamente il Nostro che « negli atti di devozione noi diamo manifestazione e corpo esterno all'elevazione interna verso quell'unità che sta al di là di tutte le differenze. In essi andiamo raccogliendo la nostra vita, temporale e frammentaria, in un'armonia anticipata ed eterna; prevediamo e godiamo già, in mezzo agli sforzi ed alle lotte del tempo, la dolcezza ed il riposo della futura vita di beatitudine » (1).

Parlando poi della preghiera, egli riconosce che « con essa ci eleviamo al di sopra di noi stessi; con essa noi oltrepassiamo gli interessi che ci appartengono come creature del tempo; entriamo in quella sfera nella quale tutte le discordie e tutti i malanni del tempo e del mondo non sono altro che fugaci apparenze ed illusioni, oppure non hanno altra realtà all'infuori di quella dell'ombra fuggevole delle nubi che se ne stanno al di sotto dei nostri piedi » (2).

La religione, riguardata dunque dal lato esperienza, è espressione viva di una nostra speranza di raggiungere una vita spirituale più vasta e più ricca della presente. L'essere religioso o areligioso non comporta peraltro di per sè stesso un maggiore o minore avanzamento dello spirito sulla via dell'evoluzione. Bisogna guardarsi bene dal gravissimo errore di confondere i compiti ben distinti della religione e della morale, la quale ultima è basata sulla giustizia, come la giustizia è fondata sulla ragione. Si può osservare la legge morale, essere giusti, anche senza dare espressione concreta alla nostra speranza che l'avvento del regno del Bene e della Giustizia avrà luogo un giorno o l'altro sul nostro pianeta; oppure che l'uomo riceverà il premio del suo operare conforme a giustizia in una vita « post mortem », per evoluzione palingenetica. C'è chi fa il bene per un suo bisogno tutto interiore, per la ripugnanza ch'egli ha ad agire diversamente da come egli agisce, senza speranza in una ricompensa finale come conseguenza delle sue buone opere.

Non mancano certamente coloro che negano potere effettivamente esistere degli esseri completamente disinteressati nel

(1) J. Caird, op. cit., p. 357.
(2) J. Caird, op. cit., p. 347.

battere le vie del bene; come non fanno certamente difetto coloro che asseriscono in tutta buona fede che l'agire bene con la speranza del beneficio, ancorchè si tratti di beneficio consistente in un arricchimento dello spirito e nel conseguimento di più vaste possibilità per gli individui di osservare la legge morale, perde qualsiasi carattere etico e si risolve in ultima analisi in egoismo, ossia in un male.

Forse nè gli uni nè gli altri sono nella zona del giusto. Chi osserva la legge morale, per quanto egli affermi di essere estraneo a qualsiasi aspirazione verso uno stato vitale più felice come premio dell'essersi egli comportato onestamente ed eticamente in uno stato precedente (o in questa o in un'altra vita), se non crede nel guidernone, crede almeno nell'esistenza del bene e della giustizia, ma come semplici idee, ma come realtà, o già esistenti nel seno stesso di Dio e che l'individuo deve gradualmente comprendere e vivere; oppure come possibilità da attuarsi un giorno o l'altro in natura. Perciò egli non crede nel premio personale nè può essere propenso a giudicare questo eticamente valido, ma egli non ignora certamente che le conseguenze del suo agire sono infallibilmente apportatrici di benessere; e poichè quest'ultimo non può non essere goduto dalla massa degli individui, così, facendo anch'egli parte di questa massa, finirà per essere pure partecipe di questa felicità. In tal guisa, il lato più belllo e più interessante, nel seguace della morale autonoma, consiste nel motivo disinteressato che lo spinge a pensare agli altri più che a sè stesso, quando si voglia assumere per impossibile ch'egli voglia o possa rimanere completamente estraneo alla propria prosperità spirituale e temporale.

D'altra parte, poi, è lecito pensare che non è umanamente concepibile, in un individuo, un eroismo spinto a tal punto da indurlo a volere e produrre il bene senza un sia pur vago e lontano sentore che il suo operare conformemente alla legge morale si risolverà in un incremento anche del suo essere.

È inutile negarlo: la religione ha la sua principale consistenza in una conoscenza anticipata che noi esseri imperfettissimi siamo perfettibili, siamo il seme rispetto alla pianta. Infatti, abbiamo bisogno, come il seme, del terreno buono per germogliare e svilupparci, ma quando questo terreno effettivamente

sussista e la seminagione sia fatta come si deve, lo sviluppo è matematicamente sicuro. L'uomo attua allora in sè medesimo tutte le sue potenze e supera la sua realtà contingente, terrestre, planetaria, per diventare « cittadino dell'universo », o, in linguaggio religioso, « figlio di Dio ».

In quest'ordine d'idee è permesso alla creatura umana di avere, in mezzo a tanti guai e a tanti dolori, una visione ottimistica dell'Essere. Chi si agita su questo terreno, chi nutre delle speranze ed ha delle aspirazioni di questo genere, si mette da sè sul terreno della perfezione e può vivere in piena sicurezza che quanto havvi in lui di potenzialmente spirituale sarà completamente realizzato.

Non conosciamo il « quomodo », ma abbiamo sin d'ora la certezza del « quod ». E allora la famosa questione della morale autonoma od eteronoma resta automaticamente superata!

* * *

Il Caird, parlando della inadeguatezza della mente umana rispetto alle questioni religiose, fa giustamente rilevare come la caratteristica principale delle cose dello spirito consista in un pensiero che risolve tutti gli elementi contraddittorî ch'esso concepisce; io e non-io, libertà e necessità, finito ed infinito sono termini che non riescono intelligibili se non messi gli uni accanto agli altri. Domandarsi se e come sia conciliabile quest'esigenza intellettuale umana di non poter concepire qualsiasi cosa, in qualunque dominio del pensabile e dello scibile, senza il suo contrario, con l'esigenza religiosa di unificazione di tali contrarî, per potere assurgere ad una vita propriamente spirituale, è domandarsi se l'uomo abbia veramente il diritto di oltrepassare il dominio della logica, ossia della contraddizione per affermare un'unità che non potrebbe essere che posticcia, cioè una specie di miraggio della coscienza. È, in altre parole, chiedersi se l'uomo sia tenuto a considerarsi più di quel che fenomenicamente appare essere, nel senso di riconoscere — e badiamo bene che il riconoscimento di questa possibilità di superare la regione della contraddizione, ossia della logica, per portarsi sul terreno dell'unità, è e non può essere altro che lavoro della ragione umana — che la « sfera della religione » è suscettibile di giustificazione speculativa.

Oggi, in molti circoli si svaluta la questione col bandire puramente e semplicemente dal terreno del razionale e col relegare in quello tutto psicologico del sentimento, del bisogno e dell'esperienza, ciò che si presenta con caratteri di oltrepassamento e di trascendenza delle categorie della conoscenza ordinaria. Qui bisogna anche guardarsi dal cadere nell'errore in cui non pochi sono caduti. Occorre distinguere ciò ch'è « categorico », ossia intellettuale, e ciò ch'è propriamente logico o razionale. Emanuele Kant comprese giustamente anche « l'unità » tra le categorie dell'esperienza, precisamente come vi comprese l'esistenza, ma non bisogna dimenticare che una delle più grandi preoccupazioni del filosofo di Königsberg fu quella di sceverare ciò che appartiene alla ragione (al dominio della filosofia) da ciò che appartiene all'esperienza (al dominio della scienza). L'unificazione, la sintesi scientifica, sperimentale, è un'esigenza del nostro intelletto, la quale è soddisfatta ad ogni momento, altrimenti non si avrebbe affatto « scienza ». L'unità in senso filosofico-religioso è un bisogno del nostro spirito che fa capo alla ragione, ma alla ragione nella sua integrità, ad una logica superiore, al vero λόγος che trascende naturalmente la sfera del sensibile. Si può dire che tutta la critica kantiana sia stata precipuamente indirizzata al fine di segnare una linea netta di demarcazione tra conoscenza scientifica (empirica) e conoscenza razionale (ideale). Ciò nonostante si continuò e si continua tuttora a far confusione tra idee della ragione e conoscenza categorica dell'intelletto.

Per comprender bene lo spirito della filosofia religiosa di John Caird e la giustificazione ch'egli dà delle possibilità di passaggio tra conoscenza ordinaria (empirico-scientifica) e conoscenza filosofica e morale-religiosa, è necessario aver sempre sott'occhio la distinzione kantiana della quale abbiamo parlato più sopra. Se la coscienza o ragione ordinaria è da ritenersi come un discorrere o un raziocinare sopra ciò ch'è oggetto di conoscenza formatasi attraverso la sensazione-percezione e l'applicazione al fantasma sensibile delle categorie dell'intelletto, la ragione filosofica ha per punto di partenza quella che il Caird designa sotto il nome di *universalità ideale od organica*. Quest'ultima è naturalmente ben diversa dalla universalizzazione, generalizzazione o sintesi conseguita attraverso il processo empirico ed astrattivo: si tratta

— come dice il Caird — di un'universalità più vera e più profonda, che non può esser data dal processo comune di astrazione, di analisi e di sintesi. Infatti non si giungerebbe ad acquistare l'idea d'un organismo vivente con l'effettuare un distacco mentale ed un'analisi dei diversi membri per astrarre e formarsi un concetto di ciò che essi hanno di comune. Ciò che in questo caso si analizza per cavarne l'elemento universale, non è *materia vivente*, come l'organismo del quale si vuole arrivare alla conoscenza, bensì *materia morta*. Si potrà generalizzare quanto si vuole, ma l'operazione intellettuale che trovasi a base di tutta la gnoseologia aristotelico-scolastica non potrà far sorgere nella sintesi delle qualità che non esistono nelle parti analizzate. Come per sintesi chimica non è possibile — malgrado che qualcuno possa nutrire ancora qualche speranza — creare l'organismo vivente (l'« homunculus » degli ermetici e del discepolo di Faust non è che una caricatura mostruosa dell'uomo, un meccanismo senz'anima), così sul terreno della logica e della gnoseologia è vano credere di poter giungere alla conoscenza di ciò che a noi si presenta coi caratteri della vita, attraverso l'analisi di concetti relativi a quel che appare come privo di tali caratteri.

Si tratta qui d'un procedimento tutto diverso da quello adottato per la generalizzazione o sintesi empirica, nella quale arriviamo all'universale per astrazione dei caratteri comuni dal particolare, ossia dal sensato.

Il metodo adottato dal Caird è opposto a quello aristotelico-scolastico. « Ciò che costruisce — egli scrive — le varie parti o i varii membri di un organismo, come la forma, il luogo, la struttura, la proporzione, le funzioni, le relazioni, tutta quanta la sua natura e il suo essere, viene determinato dall'idea dell'organismo che esse stanno a comporre. È l'organismo che produce le varie parti o le varie membra, e non le parti e le membra che costituiscono l'organismo. In quest'ultimo sta invece la ragione e il fondamento delle varie parti. Queste sono altrettante manifestazioni o specificazioni dell'organismo, il quale esprime sè medesimo in esse, si completa nella loro diversità e nella loro armonia » (1).

Tutto il lavoro del Caird è diretto a mostrare come all'idea

(1) J. Caird, op. cit., p. 273.

speculativa di religione, ch'è la base di tutta la vita religiosa, non si passi attraverso morbosi misticismi, negazioni, ripudiamenti od avvilimenti di tutto ciò ch'è un portato della ragione; e, d'altro canto, come non si possa ottenere tale risultato col fermarsi al sensibile e all'astratto.

Bisogna persuadersi che se si vuol conoscere non si può affatto prescindere da ciò che si può considerare come lo strumento, l'organo principale della conoscenza, ossia la ragione: occorre però far retto uso di questa, il che purtroppo avviene assai difficilmente. Molti mistici non pensano che, per giungere ai più alti gradi della spiritualità, nulla può esservi d'inutile nei doni che Dio o la Natura (si pensi come si vuole a questo riguardo) ha loro elargito. Nulla può esservi di più esiziale che una malintesa rinunzia da questo lato: il significato etico della rinunzia riposa su tutt'altre basi.

I sensisti e i seguaci della tradizione aristotelico-scolastica, per contro, non utilizzarono la facoltà razionale in tutta la sua estensione e portata, e la restrinsero a ciò che poteva esser dato dalla sensazione-percezione.

In entrambe le alternative, non si riesce ad uscire da una visione dualistica della vita e dell'essere: tanto con l'esautoramento della ragione, operato dai falsi misticismi, quanto con l'impoverimento di essa per opera dei Sensisti e degli Aristotelico-Scolastici, il risultato che se ne può ricavare non può essere che la separazione artificiosa di questi due elementi come realtà fisse e indipendenti, complete e perfette nel loro proprio essere. Il Caird vede qui il motivo precipuo della difficoltà nel giungere ad una religione capace di soddisfare le più alte esigenze dello Spirito. Tale chiave, secondo il filosofo scozzese, consiste nella sostituzione di quest'assunzione dualistica, derivata dalle premesse suaccennate, col «principio dell'unità organica».

In tale confusione d'idee è facile anche ravvisare la giustificazione del sorgere delle diverse concezioni idealistiche più o meno soggettivistiche od oggettivistiche, nonchè naturalistiche. L'impossibilità nella quale ci troviamo di addivenire razionalmente ad una coesione di due elementi che sono stati giudicati essenzialmente differenti tra loro, fa sì che il bisogno, la tendenza all'unità o all'armonia ch'è insita nell'anima umana, non trovi

di meglio che far « tabula rasa » di uno di tali elementi, o della Natura o dello Spirito. L'unità che in tal guisa si ottiene non è vera ma fittizia: è un'unità ottenuta per eliminazione e non per armonizzazione od integrazione, ed è perciò tale da fare alla lunga ricadere l'individuo pensante nel più amaro scetticismo e pessimismo.

Si avrebbe pertanto torto a credere che il Caird, col suo principio dell'unità organica, releghi nella mente dell'individuo finito la rappresentazione dualistica delle entità sopraccennate, quasi che si trattasse di un inganno che le coscienze finite procurano a sè medesime. No, la sua unità organica non esclude la molteplicità dei membri, anzi la presuppone. Spirito e natura materiale sono, secondo lui, elementi realissimi di un organismo unico: essi si distinguono, ma la vita dell'uno è anche quella dell'altro. Fino a che la nostra ragione non avrà compenetrato questa verità in tutta la sua portata, non c'è da sperare di percorrere molto cammino sulla via della religione dello Spirito, della « religione » oltre e al di sopra delle « religioni ». Non è certamente la prima volta col Caird che sia stata proclamata la necessità di assumere ciò che appare separato da una barriera insormontabile, come facente parte invece d'una stessa sostanza, quale membro di un unico organismo.

Tutti i diversi panteismi e monismi sono lì, e le loro confutazioni non fanno certamente difetto. È ormai ben noto da quali argomenti prendono spunto tali confutazioni: problema del male, libero arbitrio, ecc.

La differenza tra il panteismo — per esempio quello classico di Spinoza — e questo realismo spiritualistico del Caird, per quanto non eccessivamente appariscente, tuttavia è più profonda di quel che di primo acchito possiamo pensare. Non si tratta di sostanza unica della quale tutte le cose sarebbero modificazioni; o di rimettere sulla scena una volta di più la grande macchina dell'universo con tutti i suoi ingranaggi e le sue rotelle. Si tratta di affermare l'esistenza di un Logos universale, di un Dio vivente, di un Pensiero infinito che, pure includendolo in sè, non annulla il finito, come vogliono i mistici, o lo riduce a mera apparenza, come pretendono i panteisti e i monisti-idealisti, ma lo presuppone, alla stessa guisa che il finito sarebbe un vocabolo privo di senso quando non fosse assunto come una limitazione

di un qualche cosa che lo supera e lo trascende. « In ogni pensiero, anche il più elementare, presupponiamo un criterio assoluto, un ideale di conoscenza, una realtà oggettiva alla quale il nostro pensiero deve uniformarsi e senza di che quest'ultimo verrebbe a scomparire in un semplice caos di sensazioni » (1).

Ciò che più conta è il riconoscimento che il pensiero esige un'autocoscienza antecedente ad ogni pensiero individuale. Senza un tale antecedente, che il Caird assume come « l'atmosfera nella quale il pensiero stesso vive e respira », o l'uomo si porrebbe come sede originaria dell'autocoscienza, che realizzerebbe sè medesima come serie successiva di atti, in ognuno dei quali lo spirito, estrinsecato nel soggetto empirico, creerebbe la natura e Dio (come vogliono gli hegeliani di sinistra e le diverse edizioni corrotte dell'hegelismo, che si chiamano neohegelismi) ; oppure — ciò ch'è più facile — l'uomo non sarebbe uomo, bensì una creatura fornita di sensazione e d'impulsi transitorii. Se la sua coscienza fosse, per così dire, il teatro d'una successione d'intuizioni, di fantasie, di sentimenti, nessuna cosa esisterebbe che fosse capace d'innalzarlo al di sopra di sè medesimo: nessuna cosa potrebbe rivestire per lui il carattere di realtà oggettiva. Anzi, alcuni fatti rimarrebbero affatto inesplicabili: per esempio, l'idea d'armonia. Dato che — come fa rilevare il Nostro — la vita spirituale dell'uomo non esisterebbe più, ma sussisterebbe in sua vece un cumulo di frammenti, destituito di qualunque continuità e coesione (2), non si riuscirebbe davvero a rendersi ragione delle idee d'integrazione e d'armonia, che richiedono qualche cosa di più che una visione frammentaria dell'Essere.

Dobbiamo aggiungere che se all'uomo non fosse dato di avanzare oltre la predetta visione frammentaria dell'essere, non potrebbe neanche sollevarsi all'idea di coscienza, e perciò di spirito; e non essendo capace di far ciò non potrebbe neanche ritrovare sè medesimo come ente suscettibile di sviluppo storico ed essenzialmente perfettibile.

Il segno dello Spirito, secondo il Caird, è facilmente riconoscibile nell'uomo pel fatto che la coscienza dell'individuo si pre-

(1) J. Caird, op. cit., p. 291-292.
(2) J. Caird, op. cit., p. 295.

senta come un enigma insolubile quando se ne vogliano analizzare i caratteri con gli stessi procedimenti ed alla stessa guisa di qualunque altro fenomeno naturale.

Perciò l'osservazione dei fenomeni della natura — fisici, astronomici, ecc. — e la elaborazione razionale-matematica dei risultati di questa, sono sufficienti a far conoscere all'uomo, nei limiti delle sue possibilità intellettuali e razionali, le principali leggi che regolano l'universo, o almeno una parte di questo (per esempio la legge di gravitazione che, anche se una più recente disamina, in seguito alla legge di relatività, abbia mostrato non essere essa di universale applicazione, tuttavia conserva la sua validità per l'osservazione ordinaria dei fenomeni fisici). La conoscenza della meccanica celeste, come pure di quella terrestre, che naturalmente si basa sui medesimi principii e si differenzia da questa soltanto per l'applicazione e per la comodità di lavoro, mette dunque in presenza l'intelletto umano dinanzi a principii o leggi che regolano i rapporti o il processo cinetico degli enti conosciuti, anche se la loro essenza intima ci sfugga. Dell'individuo vivente nulla invece potremmo dire, non solo riguardo al suo essere, ma anche per rispetto alla sua attività esteriore, storica, se non si esamini il suo passato. E ciò indipendentemente anche da quel che abbiamo detto in principio, anche se l'indagine storica si riferisca soltanto a modificazioni di stati di carattere politico e sociale, e non alla storia intima degli individui, ossia al loro sviluppo spirituale. Fattore importantissimo quest'ultimo, inquantochè è proprio desso che marca il progresso etico dell'umanità, intesa non come cosa astratta, ma viva e concreta, quale conglomerato armonioso di esseri appartenenti ad un certo piano spirituale, al di sopra di ogni situazione contingente di comunità, di razza, di nazionalità, di lingua, o d'altro.

Gli spiriti individuali debbono quindi essere riguardati per quel che sono: non macchine, sviluppatesi nel tempo e che riuscirebbero assolutamente incomprensibili se fossero contemplate astrattamente dal loro sviluppo. Perciò la coscienza spirituale non è in alcun caso scindibile dalla sua storia, considerata quest'ultima non come il meccanico e vano ripetersi di avvenimenti, ma come la formazione graduale e l'arricchimento della coscienza medesima attraverso il gioco delle evoluzioni ed in-

voluzioni. Si avrebbe però completamente torto a commisurare la coscienza, in quanto tale, ad una determinata situazione storica, a ritenere cioè che la coscienza stessa sia da riguardare come il punto d'arrivo delle esperienze accumulatesi nello spazio e nel tempo. Bisogna mettersi bene in mente che non è dalla generalizzazione dei risultati dell'esperienza e dell'osservazione storica, come a torto credono gli empiristi e gli storicisti, che si ottiene la filosofia: quest'ultima infatti non riceve il senso dalla storia, bensì lo conferisce ad essa. È il centro d'un sistema planetario: come il sole d'un determinato sistema trascende in potenza i pianeti che costituiscono il sistema stesso, ma nello stesso tempo rende manifesta la energia della quale è capace, trasfondendo questa sotto forma di calore e di luce ai corpi celesti ad esso subordinati, così la filosofia intesa per quel che realmente è, ossia come scienza dello spirito, non si esprime attraverso le situazioni storiche; non è nè può essere insomma una risultante di sintesi storiche ch'essa sempre trascende. L'avvenimento storico s'illumina di viva luce solo se è riguardato sotto un punto di vista filosofico (che lo trascende), ma non si deve chiedere ad esso più di quel che implichi e comporti.

La radice di tutti i pessimismi è da ricercare propriamente qui. Non è che il pessimista abbia una visuale errata dell'esperienza e della storia: no, anzi è tutto il contrario. Solamente ch'egli, come abbiamo già accennato, prende come base del suo filosofare i « risultati » dell'esperienza, e con questi crede di poter giungere alla comprensione della ragione intima e profonda dell'esperienza medesima e della storia; di poter venire in possesso di una chiave valida per penetrare nel mistero dell'essere. Il pessimista si sommerge in certo qual modo nel mare dei fatti, senza riflettere ch'egli è il creatore, la ragion d'essere del mare medesimo. L'infatuazione storica e la generalizzazione dell'empiria finiscono per impedire allo storicista e all'empirista, che non di rado nel campo morale fanno, come ripetiamo, capo ad una visione pessimistica della vita, di guardare e di riflettere sullo strumento capace di far loro superare lo « Standpunkt » empiristico, storicistico e pessimistico. Ora, qual'è per l'uomo, questo strumento se non sè stesso, la propria coscienza che si esprime e concreta bensì nel particolare, nel fatto, ma dev'essere, natural-

mente e per forza di cose, qualche cosa di appartenente ad una categoria diversa, di tutt'altro genere dai fenomeni ai quali essa dà origine? Il pezzo musicale suonato è, nel suo insieme, qualche cosa di diverso e d'immensamente più ricco delle note espresse dai singoli strumenti, ma naturalmente l'armonia non potrebbe sussistere che attraverso le singole note espresse.

Quanto abbiamo detto sopra trova, secondo il Caird, ampia applicazione sul terreno delle questioni filosofico-religiose. Il Caird tratta la religione, in senso universale, in base all'analogia sopraccennata del pezzo musicale prodotto dai suoni dei singoli strumenti, e della coscienza rispetto alle sensazioni, alle percezioni, alle rappresentazioni ed ai singoli stati. La storia è, in certo qual modo, come l'anima dell'uomo: essa si esprime, ed ha bisogno per esprimersi, degli avvenimenti, ma la somma di questi non dà la storia, come la somma delle manifestazioni dell'anima non dà per risultato l'anima.

Storia, Chiesa universale, anima sono però da riguardare come termini d'uno « sviluppo », non come dei « quid » dati una volta tanto. Come portato di uno svolgimento, non come totale che si ottiene per addizione di avvenimenti, per accumulazione di particolari, inquantochè, come ripetiamo, sommando qualsiasi quantitativo di particolari non si può pretendere di giungere all'universale. Così, la materia inorganica, di per sè, non può dare l'organico; ma se si ammette che nello sviluppo intervenga sempre un elemento originale, estraneo agli stadî precedenti, che rompe per così dire la meccanica degli avvenimenti, nulla vieta di ritenere come possibile il passaggio suddetto.

Si obbietterà che siamo costretti, in tal caso, a mettere in campo un fattore che non può esser logicamente giustificato, una « quiddità » come quella dei vecchi Scolastici. Risponderemo che dell'elemento nuovo di cui si tratta non si può negare la sussistenza, poichè il negarla vorrebbe dire nè più nè meno che non ammettere lo sviluppo medesimo, il quale, come tale, dev'essere qualche cosa *di differente dal semplice movimento meccanico*, malgrado le complicazioni di cui questo è suscettibile.

Il merito principale della filosofia religiosa del Caird consiste, a nostro parere, nell'avere questi messo in evidenza il valore e l'importanza dello « sviluppo ». Sviluppo graduale dell'idea

religiosa, sia che essa si esprima come credenza confortata dalla logica della quale l'uomo è capace, oppure si concreti attraverso gl'istituti temporali.

Chi nella storia vede soltanto un ripetersi monotono di situazioni o di credenze, sia pure che si ammetta un rimaneggiamento di queste ultime, adattato allo spirito dei tempi nuovi, ha ragione, dal suo particolare punto di vista, di non vedere nel contenuto del cristianesimo qualche cosa di nuovo e di originale che non esisteva nelle religioni pre-cristiane.

Questo aggiungersi del nuovo presuppone però ed implica la connessione col precedente. L'idea cartesiana, manifestata nel « Discours de la Méthode » della necessità di vuotare lo spirito di tutte le cognizioni precedentemente acquisite per riempirlo con delle nuove, non alberga nella mente del Nostro. Si tratta principalmente di trasmutare il passato, non di eliminarlo, di fare in modo che non sia mai esistito e non abbia esercitato la sua funzione nell'economia dell'universo. Il passato è la materia sempre più malleabile che l'artefice, ognora più provetto nella propria arte, deve saper sempre rielaborare in maniera più artistica, infondendole — e questa è la cosa più importante — una nuova forza spirituale creatrice. Non è detto peraltro che in questa rielaborazione e in quest'aggiunta, nulla venga col tempo a cadere e morire; anzi è questo il processo per togliere dalla circolazione gli elementi spurii oppure diventati col lungo andare inutili. Quel che resiste a questo « remaniement » e viene sviluppato o vivificato da questa nuova forza spirituale, è ciò a cui dobbiamo maggiormente attaccarci, è ciò che si può considerare come facente parte dello Spirito, del non caduco, del veramente duraturo e immortale.

Nel cristianesimo non è soppressa l'idea delle religioni sul tronco delle quali esso si è sviluppato, e cioè che « l'uomo è l'immagine di Dio ed è capace d'innalzarsi fino a godere della sua compagine e d'esser fatto partecipe della natura divina. Pure esso fa quello che le vecchie religioni non hanno fatto, e cioè innalza l'umano senza limitare affatto od abbassare il divino, e scorge nei beni di questa terra un riflesso della natura di Dio, senza però fare della natura di Dio un riflesso della debolezza e dell'imperfezione che sono proprie dell'uomo ».

Ecco dunque in che cosa consiste lo spirito nuovo infuso dal Cristianesimo all'idea religiosa in genere. Lo sviluppo è da intendersi sotto questo aspetto: esso dev'essere, non annullamento del vecchio, poichè niente d'inutile può esistere in natura o, teologicamente parlando, nel regno di Dio, ma deve avere — come non ci stanchiamo di ripetere e come videro bene oltre che il Caird, anche il Newman, il Tyrrell ed altri — *la sua massima consistenza nell'infusione di « spirito nuovo »* di cui abbiamo parlato. Ed una tale infusione — persuadiamocene — sarebbe vano attendersela da un'azione esercitata da Dio sulle cose umane senza il concorso attivo del principale interessato, ossia dell'uomo. A quest'ultimo, come spetta di preparare la propria perfezione individuale, la quale non potrebbe essere realizzabile che attraverso palingenesi individuali (non discutiamo del modo con cui queste possono attuarsi), così *alla società umana, attraverso i suoi singoli componenti è fatto obbligo d'impedire la meccanizzazione degl'istituti sociali, religiosi e laici.* Essa deve avere sempre lo guardo rivolto al futuro, senza trascurare il presente e senza omettere di sottoporre il passato ad attento studio e disamina.

Ma guai se ad essa facesse difetto la buona volontà di trasformarsi spiritualmente, e volesse porsi come un qualche cosa di già compiuto, di già realizzato, e, forte di tale potere, giudicasse vano ed inutile lo sforzo di alcuni dei suoi migliori membri per l'attuazione di uno sviluppo sempre più grande! Scambiare il movimento dello Spirito — ch'è sviluppo, κίνησις aristotelicamente intesa — con la ripetizione, col moto meccanico è il più grande errore in cui si possa incorrere. Nulla esiste di compiuto quaggiù, e le istituzioni che non riconoscono questa verità o non danno ad essa tutto il peso che si merita, sono votate a sicura perdizione.

Il trionfo dello Spirito è solo a prezzo di questo incessante rinnovamento, ciò ch'è del resto conforme all'insegnamento evangelico ed al pensiero dei più illuminati Padri e Dottori della chiesa di Cristo.

Genova.

Remo Fedi.

LA SOPRAVVIVENZA DI CIPRIANO
NELL'ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

9. — L'EPOCA VANDALICA

Nel tempo della dominazione vandalica noi incontriamo quattro vescovi della provincia Bizacena che conoscono ed usano Cipriano: Vittore di Vita, Vigilio di Tapso, Fulgenzio di Ruspe e Facondo di Ermiana. La cosa era nota per i due ultimi, ma era passata inosservata per i due primi, ed anche per Ferrando, il biografo di Fulgenzio.

a) Vittore nella sua *Historia persecutionis Africanae provinciae* I. 22 (p. 10, 27 ediz. Petschenig) e III. 15 (p. 78, 22) chiama *praecepta feralia* e *edicta feralia* i decreti di persecuzione dei re vandali di religione ariana, come anche Cipriano nella *ep.* 55, 9 (630, 23) ed ep. 58, 9 (664, 25) aveva chiamati gli editti degli imperatori romani. La stessa espressione usa anche lo sconosciuto redattore della *Passio Septem monachorum*, nei manoscritti e nelle edizioni aggiunta all'opera di Vittore, c. 2 (p. 109, 5 Petschenig) e cap. 6 (110, 2).

III. 27 (85, 11) dice: *si ad praeceptum facilem commodasset adsensum*, come in Cipriano *ep.* 43, 4 (593, 17) e *ep.* 67, 3 (737, 7) e inoltre negli *Acta Maximi* c. 2 (c. 61, 30 Knopf-Krüger), ed in Arnobio, I. 54 e Ottato, III, 12 (v. sopra per questi passi).

III. 40 (92, 8) Vittore scrive: *indignanter ob hoc graviter Arriani et se superatos a pueris erubescunt; unde accensi subdi iugiter fustibus iubent.... imprimuntur vulneribus vulnera et rursum poena restaurata crudescit... Factum est domino confortante, ut nec aetas minor deficeret in dolore et magis animus cresceret roboratus in fide.* Tirate e toni ciprianei, che sono certo in parte presi dal linguaggio della Stoa (v. le mie *Cyprianische Untersuchungen* p. 307). *Ep.* 10, 1 (490, 9): *crevit pugna, crevit et pugnantium gloria, ...ipsis tormentis magis estis ad aciem provocati.... incorruptam fidei firmitatem.... tutela divina*, e 10, 2 (491,

13) : *armis fidei credentes armatos* : *steterunt torti torquentibus fortiores.... torquerentur in servis Dei iam non membra sed vulnera* (confr. *Acta Mariani* 5, 5 : *pependit ad vulnera*, e Ps.-Cipr. *de laude mart.* 3 : *licet ungula recurrat in vulnus*). La formulazione di questo ultimo pensiero, quale si presenta in Vittore, coincide d'altronde, in generale, con Novaziano, *ep.* 30, 3 (551, 21) là dove, peraltro in senso figurato, spirituale, si dice : *nova vulnera veteribus vulneribus imprimantur*. Ma il *poena crudescit* corrisponde al *recrudescente saevitia* del *de laps.* 13 (246, 16).

Queste poche tracce bastano, data la brevità dello scritto di Vittore, a provare che egli conosceva Cipriano. Altrimenti esse valgono a dimostrare che il linguaggio usato da Cipriano sul martirio e sui martiri era divenuto lingua della chiesa.

Anche dalla *Passio Septem monachorum* abbiamo citata la espressione ciprianea *edicta feralia*; ma non è questa la sola coincidenza. Quando nel cap. 2 (108, 11) si parla di *antiquus hostis, veternosus utique anguis* (il demonio) e nel c. 3 (109, 4) di una *serpentina suggestio*, si tratta di espressioni universalmente diffuse sulle labbra dei martiri e dei loro panegiristi, che risalgono, però, a Cipriano ed al suo tempo. Cipriano, infatti, nella introduzione al suo scritto sul martirio a Fortunato 2 (317, 21) scrive di un *hostis antiquus* e in *de zelo* (17 (431, 15) di *serpentinus livor*, e in ep. 74, 8 (806, 9) *haereses serpentinis crinibus pullulantes*, ed il confessore cartaginese Luciano celebra il suo collega romano Celerino nella *ep.* 22, 1 (5 33, 11) per avere egli vinto *ipsum anguem maiorem*, e Cipriano scrive di nuovo nella *ep.* 39, 2 (582, 22): *galeatus serpens et obtritus et victus est.* — Nel cap. 6 (109, 25 e seg.) è glorificata la costanza di deboli donne e fanciulli, come in Cipriano nella *ep.* 6, 3 (482, 22 e seg.), ed il *victricia trophea portare* del cap. 6 (110, 1) appare analogamente per la prima volta in Cipriano, ad Fort. 13 (346, 18). Confr. *de laps.* 2 (238, 10). — Anche il parallelo coi sette Maccabei dei sette monaci *quos una mater ecclesia genuerat catholica* del cap. 7 (110, 11) sembra essere stato ispirato da *Ad Fort.* 11 (338, 15). — Nel cap. 12 (112, 16) si parla poi del giovane Massimo : *aetate quidem puerili, senili tamen maturitate*, come Cipriano nella *ep.* 38, 1 (580, 2) scrive del giovane confessore Aurelio : *in annis adhuc*

novellus sed in virtutis ac fidei laude provectus. — Nel cap. 10 (111, 23) si legge : *quia non fuerunt illa vincula, sed ornamenta* in conformità alla *ep.* 76, 2) (829, 16) : *ornamenta sunt ista, non vincula* ; e nel c. 14 (113, 16) : *non expaverunt lignis quatientibus mortificari, quibus semper fuit spes omnis in ligno,* come ancora nelle *ep.* 76, 2 (829, 5) : *neque enim ad fustes christianum corpus expavit, cuius est spes omnis in ligno.*

Così noi vediamo come i pensieri da Cipriano espressi nelle sue lettere ai martiri (nelle quali egli, per suo conto, si era ispirato da Tertulliano), utilizzati dagli *Acta Mariani* e dagli *Acta Montani*, si fossero diffusi largamente nella letteratura relativa ai martiri e offrissero conforto e coraggio ai cristiani d'Africa, nel doloroso periodo della dominazione vandalica.

b) L'argomento degli scritti polemici del vescovo Vigilio di Tapso, la lotta cioè contro l'arianesimo ed il monofisismo offre poca o nessuna opportunità di utilizzazione di letture ciprianee. Eppure qua e là, in qualche espressione, rilucono riminiscenze ciprianee o indirette tracce del linguaggio ciprianeo. Quando si dice, nel *contra Eutychen*, I, 1 (M. L. 62, 95, B) : *grassari.... praeventus falsae opinionis errore*, I, 13 (102, B.) : *solita temeritatis audacia*, III, 11 (117, B.) : *sub tali similitudinis comparatione*, IV, 22 (132, D) : *in quo* (scil. *capitulo*) *tota effrenati furoris vestri erupit insania,* noi riconosciamo senza difficoltà i sinonimi collegati con nesso genitivale, come sin dal tempo di Apuleio, si trovano presso gli scrittori profani e fin da quello di Cipriano nella letteratura cristiana, specialmente in Africa. Quando noi nel *contra Eutychen*, I, 3 (95. C.) leggiamo: *intra materni uteri hospitium* (1), I, 1 (95, C) : *teterrimi anguis edocta magisterio*, I, 2 (95 C) : *serpentinae grassationis calliditas*, e V, 1 (134 D) : *serpentinae grassationis virus* (2) è come se ci venissero incontro antiche conoscenze (nel passo ciprianeo della *ep.* 74,8, citato a proposito della *Passio septem monachorum* c. 3 si dice analogamente delle *haereses*, *serpentinis crinibus pullulan-*

(1) Confr. anche Ferrando, ep. 3, 2 (M. L. 67, 890, C) : *ventris hospitium.*

(2) Confr. anche Facondo di Ermiana, *epist. fidei cath.* M. L. 67, 878. B. : *serpentinis deceptionibus.*

tes che esse *venenorum suorum virus expromunt*). Vigilio nel *contra Eutychen* I, 2 (96, B) dice : *sed nihil novum, nihil peregrinum, ecclesiae fortitudo experitur, talibus pene ab universis haereticis quaestionum turbinibus agitata*, applicando alla esperienza che la chiesa faceva degli eretici, ciò che Cipriano aveva detto in *ad Fort.* 11 (336, 26) del soffrire, da parte dei buoni, delle persecuzioni dei malvagi : *nec nova aut repentina haec sunt, quae nunc accidunt christianis, cum boni semper*, ecc. V. sopra a proposito di Arnobio, II. 71. e 72.

Nel *Contra Palladium Arianum*, II, 1 (451 A.) dice: *unde vehemeuter nobis cavendum est, ne vel sensibus vel auribus nostris huiusmodi aliquid latenter insinuet, quia nihil tam cogit in mortem quam sub obtentu fidei integritatem eiusdem fidei violare. Ut enim gypsum aqua permixtum lac colore mentitur, ita hic per verisimilem confessionem traditio inimica suggeritur.* Qui si sente riecheggiare il *de un.* 1 (209, 12): *plus timendus est et cavendus inimicus cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem* ecc., e il cap. 3 (211, 27): *desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetexto fidei..... ut dum verisimilia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur.* Nell'immaginazione del latte e del gesso mescolato all'acqua si sente rivivere il noto passo di Ireneo (*adv. Haer.* III, 17, 4, Stieren p. 516)] : *sicut quis aquae mixtum gypsum dans pro lacte seducat per similitudinem coloris* ecc. : passo il quale forse è giunto a Vigilio di seconda, di terza o anche di quarta mano.

c) Come Vigilio di Tapso, così anche Fulgenzio di Ruspe combattè contro l'Arianesimo, che si era riecceso in Africa sotto il dominio vandalico. Oltre a ciò egli difese la dottrina agostiniana della grazia contro gli assalti dei gruppi «semipelagiani» della Gallia del Sud. Sebbene simili questioni in sè non avessero alcun punto di intersezione col mondo ideologico degli scritti di Cipriano, egli seppe tuttavia trovare modo di rievocare il suo gran conterraneo e di inserire qua e là suoi ricordi. K. Goetz (p. 122 e seg.) e dopo di lui Harnack (I. p. 714 e seg.) hanno raccolti i soli passi in cui Fulgenzio fa espressamente il nome di Cipriano ; e neanche questo elenco si può dir completo.

Nell'*ad. Trasamund* II, 14 (M. L. 65, 261 D) Fulgenzio cita

dalla « epistola » *de dom. or.*12 (1) le proposizioni di p. 274, 22-275,5 (Hartel) ; ma legge a p. 274, 23 : *sed quod petimus ab eo*, mentre i codici S G V hanno *sed quod petamus ab eo* ; il Cod. U e Agostino, *dontra duas epist. Pel.* IV, 9, 25 (ed. Urba-Zycha nel « Corpus viennese » 60, 549, 19), *de corrept. et gratia* 6, 10 (M. L. 44, 922), e *de dono pers*, 2, 4 (M. L. 45,996) hanno : *sed quod petamus a Deo.* — Inoltre a p. 275, 4 egli non legge, come i manoscritti S W V, *cottidiana sanctificatio*, ma *cottidiana satisfactione* col cod. G. e con Agostino, *contra duas ep. Pel.* IV, 10, 27 (Urba-Zycha nel « Corpus viennese » 60, 556, 5).

Al cap. II, 16 egli cita di nuovo un passo dal *de dom. or.* 4 (p. 268, 22-269, 10), in cui pone (p. 268, 23) *secreto* invece di *secrete* dei manoscritti, e *secretis*, come nel cod. W e invece di *semotis* degli altri manoscritti.

Al cap. II, 17 (264 C) egli cita dalla *epistola* 58, « ad *Thybaritanos* », cap. 4 la frase (p. 659, 21-26): *Solus non est.... pugnantem*, e in seguito (264 D), dall'« epistola » *de lapsis*, c. 27, p. 257, 16-19, ma non scrive concludendo come i nostri manoscritti *in.... latebris*, ma *intra latebras*.

Nel *contra Fab. fragm.* 11 (762 C. D.) Fulgenzio (aggiungendovi peraltro il *sit* allo scopo di completare il pensiero), prende dall'« *ad Quirinum, in libro secundo, capitulo sexto sub titulo, quod Deus sit Christus* », il passo di Baruch, III, 36-38. Lo prende in un primo momento senza nominare il profeta, ma poi quando ripete il passo (764, B.), lo attribuisce al profeta Geremia, assumendo il dato di Cipriano (p. 69, 5) (2).

Fulgenzio nel *de remissione peccat.* I, 20 (543C) menziona anzitutto, come esempi della chiesa salvante, l'Arca di Noé e la casa della meretrice Rahab come il *de un.* 6 e 8 o piuttosto, visto che si tratta in pari tempo anche di battesimo e che quì è anche tirata in ballo la I lettera di Pietro (III, 20 e seg.), come

(1) La designazione dei trattati ciprianei come « epistolae » appare per la prima volta in Paciano di Barcellona, V. K. Goetz, p. 72 e seg.

(2) Quanto poi alla seconda citazione tratta dai *Test.* II di cui parla Goetz io non riesco a trovarla nè nel frammento 11, nè altrove.

l'*ep.* 69, 2 o 74, 11. Quindi egli prosegue I. 21 (544, B): *huius arcae mysterium Cyprianus beatissimus martyr scribens in libro de simplicitate praelatorum vel potius secundum vetusta exemplaria de unitate catholicae ecclesiae* (1) *exposuit: adulterari non potest..... evadit* (Hartel, p. 214, 17-25). Inoltre egli ep. 214, 20 scrive *quisquis* invece di *quisque* dei nostri manoscritti, e a p. 214, 221 d'accordo con i Codd. W M R scrive *relinquit* invece del *reliquit* degli altri manoscritti. Ma la conclusione, come si presenta in lui, non suona: *si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadit,* come nei manoscritti, ma la frase è usata in senso negativo: *sicut non potuit evadere quisquis extra arcam Noe fuit, sic et qui extra ecclesiam foris fuerit non evadet.* Ora Fulgenzio non ha certo avuto innanzi un manoscritto così concepito, ma o lo ha di suo arbitrio ed intenzionalmente mutato o ha citato a memoria. Cipriano stesso presenta questo pensiero anche nella *ep.* 69,2(751, 15), usato in senso affermativo, ma invece nella *ep.* 74,11 (809,10) lo usa in senso negativo: *ut..... non potuit, ita nec nunc* ecc. (così anche nella lettera di Firmilano, *ep.* 75, 15, p. 820, 19), e forse questo passo ha esercitata una qualche efficacia su Fulgenzio. Lo stesso Cipriano adduce spesso pensieri analoghi e raffronti con *si* ecc. V. le mie considerazioni a proposito dell'Ambrosiastro, *Quaestio* 23,1, nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1926, p. 512 e seg.

Nell'*ep.* 9, 2 (373. A, B.) la frase: *quid aliud.... geritur* è presa dal *de mort.* 4 (299, 10 e seg.), come anche la frase: *si avaritia prostrata est.... zelus abscindit* (299, 16-19, mentre i codici hanno *abscidit*). Nella stessa lettera, c. 4 (374, A) si legge *oblatrare* come in *ad. Dem.* di Cipriano, c. 1 (351, 2); e poi *novum errorem visus est pullulasse* (transitivo) come in *de un.* 16

(1) A proposito del titolo originale di questo scritto v. le mie *Cyprianische Untersuchungen* p. 102 e seg. Il titolo *de simplicitate praelatorum* non deriva da Cipriano stesso, non solo per la sua espressa dichiarazione dell'*ep.* 54,4, ma per il fatto che egli non usa la parola *praelatus* per designare autorità ecclesiastiche. Bisogna interpretare questa intestazione in conformità di ciò che Cipriano dichiara nel cap. 1 (209, 3): *cumque esse nos jubeat (Dominus) ad innocentiam simplices et tamen cum simplicitate prudentes,* nel cap. 9 (217.18): *simplex animal et laetum est (columba)... haec est in ecclesia noscenda simplicitas,* e nel cap. 12 (221.4 e seg.), nel cap. 24 (232,1). Confr. anche *de dom. orat.* 8 (271.22), 24 (285.10), *de zelo,* 12 (427.4), *ep.* 11,3 (497,15).

(224, 14): *pullulare plus coepit haereticae perversitatis.... pernicies* (usato intransitivamente come anche in Fulg. *ep.* 3, 26 p. 334, B); e poi (374, B): *antiqui serpentis astutia*, come nel ad Fort. praef. 2 (317,21): *hostis antiquus*, e de un. 1 (210,1): *serpentis... ea est eius astutia* (confr. anche la lettera di Cornelio, *ep.* 49, 1 p. 609, 3: *serpentis astutia*). Ma la lettera, ciò che è sfuggito al Goetz, non è scritta da Fulgenzio, ma è a lui rivolta da un certo Vittore, un laico il quale si accingeva a ritirarsi dal mondo ed a chiudersi in un chiostro. Noi vediamo dunque che ancora in quel tempo pii uomini laici attingevano luce e traevano edificazione da Cipriano, sebbene questi fosse stato già, in certo modo, offuscato dalla luce solare di Agostino.

Il Goetz ha inoltre trascurato il sermone sesto, *de Sancto Cypriano martyre* (740 e seg.): ivi si dice anzitutto nel cap. 6, 1 (740,C.): *erat in memoria doctrina laudabilis, versabatur ante oculos virtus mirabilis, quando tantus Dei servus* (1) *servabat quod docuerat et quid caeteri facere deberent, non jam verbis sed operibus demonstrabat, fidem sermonum exemplis rerum valida soliditate confirmans.* Confr. le espressioni ciprianee, quali si trovano in *de un.* 2 (210, 18): *inconcussa firmitate solidatos*, cap. 7 (215, 22) *solidam firmitatem* (v. anche Arnobio, VII, 22), e nello stesso ciclo di idee del *de un.* 2 (210, 24): *quaecumque et docuit et fecit* (Christus) *discere et facere debemus*, e *ad Fort.* 5 (326, 8): *quando ille veniens non verbis nos hortatus sit, sed et factis* (v. le mie *Untersuchungen*, p. 119).

Quindi egli prosegue 6, 2 (641, D): *nam et in exilio constitutus atque ab ecclesia sibi commissa corpore tantum non mente separatus, pauperum alimenta* (I), *et in occulto absconditus disciplinae censuram* (II) *et a principe detentus virginum pudicitiam* (III), *et ad tribunal exhibitus clericorum tutelam* (IV), *et minis actus robustam conscientiam* (V), *et subdole consumptus spiritalem cautelam* (VI), *et inique judicatus christianam patientiam* (VII) *custodivit. Plebem frequentibus litteris admonens* (VIII), *inopes*

(1) C'è un errore in Migne: *tantus Deus*. Nella edizione del Mangeant (Parigi 1648) su cui il Migne si basa troviamo *tantus Deo servabat*, frase che, analogamente, non rende alcun senso. La lezione corretta è invece: *tantus Dei servus servabat*, ecc.

largioribus eleemosynis fovit (IX), *martyres hortamentis pariter et exemplis ad subeundum praelium promovit* (X), *et donec ponat animam non deserit curam* (XI). Qui deriva, anzitutto, la frase di introduzione dall'*ep.* 20, 1 (527, 13) : *absens tamen corpore nec spiritu.... defui* ecc. Inoltre Fulgenzio presenta riferimenti a numerose lettere di Cipriano, come anche agli *Acta Cypriani*: con I all'ep. 5 (c. 1, 478, 16 e seg.), *ep.* 7 (485, 10 e seg.), *ep.*12 (c. 2, 504, 2, e seg.), *ep.* 14 (c. 2, 510, 16 e seg.), *ep.* 41 (c. 1, 587, 13 e seg.), con II alle *epp.* (5) 11 (12). 13-19 (1). 24. 26. (29). 32-34. (38-40). 41. 43; con III agli *acta proconsularia* 2, 6 (Knopf-Krüger p. 63, 7) ; con IV agli Acta, 1, 5-7 (p. 62, 17 e seg.) ; i nn. V-VII appartengono all'eloquenza che persuade al martirio, e trovano riscontro in *de dom. orat.* 15 (278, 4): *exhibere in sermone constantiam qua confitemur, in quaestione fiduciam qua congredimur, in morte patientiam qua coronamur.* L'VIII ritorna al n. II, forse con la reminiscenza di lettere, come l'*ep.* 57 e 58. Il n. IX è ripetizione del I, ma forse comprende reminiscenze dell'*ep.* 62. Il X presenta allusioni alle *epp.* 6. 10. 28. 37. 76, come anche alla raccolta *ad Fortunatum.* Il n. XI è anche retorico, ovvero ha relazione con le *epp.* 80 ed 81. Si potrebbe notare l'assenza di accenni alla lotta sostenuta da Cipriano per l'unità della chiesa contro gli scismi e di accenni ai trattati. Ma come andare a computare tutto ciò che un predicatore di festa ha trascurato ? Che egli taccia della questione intorno al battesimo degli eretici è cosa comprensibile.

Io posso quì raccogliere una serie di riminiscenze ciprianee negli scritti di Fulgenzio :

Ad Monimum, I, 9 (158, B): *unde cognoscimus Dei esse, et ut bonum facere velimus, et ut bonum facere valeamus*, in conformità al noto passo di *ad Don.* 4 (6, 17): *Dei est, inquam, Dei omne quod possumus.* V. anche Arnobio I, 29 e Lattanzio, *Inst.* I, 11, 42.

II, 11 (190 C) *ut omnia membra caritatis, manente compage, in unitate corporis perseverent* ; *ep.* 12, 24 (390, D.) : *ut credentes membra domini nostri Jesu Christi fiant et ad compagem corporis*

(1) Le *epp.* 5-7, 10-19 costituivano la raccolta più antica delle epistole ciprianee, che l'autore stesso, secondo l'*ep.* 20,2 (527,17) raccolse ed inviò a Roma.

eius ecclesiae unitate pertineant, 15, 1 (435, B), *de incarn.* c. 28 (589A). Secondo l'*ad Donatum*, 3 (5,7): *corporis manente compage*, confr. *ep.* 10, 2 (491, 17) e *ep.* 63, 13 (712, 6). Confr. sopra Latt. *Inst.* VI, 23, 25, e inoltre Facondo di Ermiana, *Pro defensione trium capitulorum* 12, 1 (M. L. 67, 832 A): *permanentes in compage corporis Christi.*

II, 11, (191, B.): *unde manifestum est, apud ommes haereticos Spiritus Sancti gratiam non esse, nec eorum sacrificia, quamdiu haeretici sunt, posse Deo placere, neque spiritalis gratiae sanctificationem sacrificiis eorum tribui, qui offerunt ab ecclesiastici corporis unitate disiuncti.* Questo è il noto avviso ciprianeo, secondo il quale una celebrazione eucaristica extraecclesiastica è inutile ed inefficace, *quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus spiritus non sit* (ep. 65, 4, confr. 67, 2. 69, 8. 70, 2. de un. 13). Ma per ciò che riguarda la somministrazione del battesimo, egli non condivide simile opinione. Egli scrive a dir vero in *De fide seu de Regula verae fidei* 77 (703, C): *extra ecclesiam baptizatis si ad ecclesiam non redieriut, eodem baptismo cumulari perniciem*, come Cipriano, in *de un.* 11 (219, 22) e nella *ep.* 73, 21 (795, 7) aveva parlato di un *cumulari* dei peccati nel battesimo extraecclesiastico. Ma Fulgenzio non vuole, con ciò, contestare la formale validità, la quale validità riconosce anche nella offerta sacrificale da parte di un prete che sia gravemente macchiato di peccato, ma faccia parte della comunità ecclesiastica.

Ad Trasamundum III, 36 (302 D.): *cum ecclesiam catholicam solam Christus columbam suam voluit appellare dicens*: Cant. 6, 8. *In quo columbae nomine caritas et simplicitas designatur.* — *Serm.* I (*ineditus*) c. 6 (837, A): *in columba enim caritas agnoscitur.... columba vero aliarum cohabitantium non deserit unitatem.* Come *de un.* 4 (213, 5): *quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus Sanctus ex persona Domini designat et dicit*: *Cant.* 6, 8 (confr. *ep.* 69, 2, p. 750, 23), e c. 9 (217, 18): *idcirco et in columba venit Spiritus sanctus, simplex animal..... unius domus consortium nosse..... concordiam pacis agnoscere.*

Ep. 1, 7 (305, C.): *ut et redemptoris ope homo jam natus reformetur baptismatis sacramento, cuius opere prius formatur in utero,*

et illum habeat humana natura beneficio secundae nativitatis patrem, quem in prima nativitate suae condicionis agnoscit auctorem. Confr. *de dom. or.* 9 (272, 12): *homo novus, renatus et Deo suo per eius gratiam restitutus pater primo in loco dicit, quia filius esse jam coepit.*

Ep. 1, 8 (305, D.): *talis autem culpa citius.... remittitur.* Cfr. *de laps.* 13 (246, 20): *potest cito proficere ad veniam causa talis.*

Ep. 1, 18 (309, B): *tenorem servare...* Confr. *de bono pat.* 6 (401, 9), ep. 54, 1 (621, 17) ed anche in altri casi. — V. anche Lattanzio, *Inst.* V, 9, 24.

1, 20 (310, A): *si quis adhuc plus est de sua infirmitate sollicitus quam de Domini virtute securus.* Confr. *de mort.* 19 (309, 19): *de persecutione sollicitus, de arcessitione securus.*

Ep. 2, 4 (312. A.): *nec amissum existimes, sed praemissum* V. a tale proposito le mie *Untersuchungen* p. 296 e 478 e segg., e la « Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1926, p. 456.

2, 5 (312, B): *illos namque «atra dies aufert», qui... in tenebris sunt... illos «abstulit atra dies», quos ipsa lux vera vehementer objurgans* ecc. — Conf. *de mort.* 14 (306, 2) *mori plane timeat sed qui etc... mori timeat qui non Christi cruce et passione censetur,* ecc.

2, 20 (317, A.): *iusta discretione quamvis Dei munera tamen temporalia aeternis, caduca permanentibus, parva magnis a suis fidelibus postponenda monstravit* (Christus). Confr. *de mort.* 2 (298, 10), *de op.* 26 (394, 5). Vedi sopra a proposito di Lattanzio, *Inst.* VII, 1, 5).

2, 26 (318, C): *oratio ergo tibi sit in postulatione crebra, in sancta vero cogitatione atque operatione continua.* — Confr. *Test.* III, 120 e *Untersuchungen* p. 200.

2, 31 (320, C.), 3, 18 (331, B), 3, 24 (333, B), *vita Fulgentii* XXVIII, 54: *virgo Christi,* confr. *de hab. virg.* 9 (194, 16).

2, 33 (321, C.): *qui (Deus) non quantitatem contemptae facultatis sed qualitatem voluntatis attendit.* Confr. *Test.* III, 2: *in opere et eleemosynis, etiamsi per mediocritatem minus fiat, ipsam voluntatem satis esse. De op.* 15 (385, 1): *non de patrimonio sed de animo opus ejus examinans* (Christus). Così anche Ferrando nella *ep.* 7, 14 (M. L. 67, 942. C) dice: *quia voluntatem Deus coronat, non facultatem.*

2, 34 (322 A.): *omnes ergo divitias tuas ad Christum praemitte.* Cf. *de dom. or.* 20 (282, 13): *facultates suas ad Dominum ante praemissas.*

Ep. 3, 18 (331, C.): la via sinistra *quasi molliori clivo devexum latioris viae monstrat gradienti descensum, qua non conscendat ad coelum, sed devolvatur in tartarum; insinuat vitandum itineris angusti laborem, ne perveniatur ad requiem.* Questa dimostrazione, che si trova in un ammonimento ad una vergine consacrata a Dio, è chiaramente ispirata dal *de hab. virg.* 21 (202, 9-21).

3, 23 (333 A.): *ubi bene ambulantes perspicit (adversarius) in operibus bonis, ibi vehementius et periculosius, sub colore simulatae pacis, occultis repugnat insidiis.* Confr. *de un.* 1 (209, 13): *plus timendus est et cavendus inimicus, cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit.* Cf. ancora Fulgenzio, *ep.* 3, 28 (335, A.): *at cum fuco justitiae iniquitas tegitur, illa superbiae pestilentia venenosius serpit, ille periculosius irrepit.*

3, 25 (335, D): *armis quibus eliditur.* Questo *elidere* si trova, fin da Tertulliano, nell'antica letteratura cristiana, (v. « Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1926, p. 518), anche nell'Ireneo latino *adv. haer.*, V, 21, 1 (p. 773, Stieren).

Ibidem: *fomitem libidinis subministrat*, cfr. *de laps.* 14 (247, 12): *peccandi fomitem subministrat*, e *de hab. virg.* 18 (200, 16): *libidinum fomes accenditur.* (V. anche « Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1926, p. 532, a proposito dell'Ambrosiastro).

Ep. 14, 42 (430, C.): *Et calix tuus inebrians quam praeclarus est* (Salmo 22,5). *Praemisit autem: «Impinguasti in oleo caput meum». Quid autem debemus intelligere inpinguatum in oleo caput, nisi mentem dono Sancti Spiritus roboratam? Olei enim huius praeclara pinguedo spiritualis est gratiae inseparabilis fortitudo, qua sancta ebrietas penetralibus cordis infunditur, ut omnis affectio carnis oblivioni tradita superetur. Hac ebrietate repletus animus discit gaudere semper in Domino et contemptui deputare quidquid diligebat in mundo. Hanc ebrietatem bibemus, dum accepto Spiritu sancto perfectae caritatis quae foras mittit timorem gratiam possidebimus.* Conf. Cipr. *ep.* 63, 11 (710, 9): *Cum diceret Spiritus sanctus in psalmo. « Calix tuus*

inebrians», *addidit* «*perquam optimus*» (Salmo 22, 5), *quod scilicet calix dominicus sic inebriet, ut sobrios faciat, ut mentes ad spiritalem sapientiam rediget, ut a sapore isto saeculari ad intellectum Dei unusquisque resipiscat, et quemadmodum vino isto communi mens solvitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita et poto sanguine domini et poculo salutari exponatur memoria veteris hominis et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste quod prius peccatis angentibus premebatur divinae indulgentiae laetitia resolvatur* (1).

De remissione peccatorum I, 13 (538 B): *propriae jam voluntatis utentes arbitrio.* Confr. *de hab. virg.* 23 (203, 27) : *voluntatis arbitrium liberum, ep.* 72, 3 (778, 6). V. anche Arnobio, II, 64.

Ivi anche : *mutata in melius vita.* Cf. *de op.* 22 (390, 19) : *mutata in melius possessione.*

I, 14 (539. A.) : *beneficium divini muneris.* Cf. *ad Don.* 5 (7, 7) : *beneficiorum terrestrium... in capessendo de Deo munere,* c. 6 (8, 9) : *divini muneris,* ed anche in altri casi.

I, 16 (541 C.,) spiega la differenza tra *impius* ed *iniquus,* nel senso che la prima qualifica designa gli eretici e gli scismatici, la seconda i membri regolari delle chiese, macchiati gravemente di peccato. Vedi a proposito di questa distinzione, le mie osservazioni nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1926, p. 534 e segg. e nelle R.R. 1933, N. 1, p. 51 e seg. Tertulliano, *de spect.* 3 (I 22 Oehler) è così lontano da questa distinzione come Minucio Felice, Octav. 35, 4. Invece la si trova già in Cipriano, come p. es. quando egli scrive in *de bono pat.* 24 (415, 15): *ut... non cum impiis et peccatoribus puniamur, sed cum justis et Deum timentibus honoremur,* ove i *peccatores* si contrappongono agli *justi* e gli *impii* ai *Deum timentes.* Ma Cipriano non conosce ancora un trattamento differente degli *impii* o dei *peccatores* nel giudizio universale, il quale accettano, preceduti da Origene, Zenone di Verona, *Tract.* II, 21, 3 (M. L. 11, 462. A), l'Ambrosiastro, Ambrogio e Girolamo. Nè tale opinione si trova in Gregorio di Elvira, *de arca Noé* (Riga 85 e seg. in Wilmart, « Ré-

(1) V. anche Hans Lewy, *Sobria Ebrietas,* Giessen, 1929.

vue Bénédictine », 1909, p. 1-12), nei *Tract. de lib. sacr. Script.*, XVIII (p. 197, 7, Batiffol-Wilmart). In Lattanzio, *Div. Inst.*, VI, 9, 16 (I, 512, 16, Brandt-Laubmann) è considerato *impius quisquis deum non agnoverit.* Questi *impii*, secondo il cap. VII, 20,5 e seg. (I 649, 1 e seg.) non risorgeranno per il giudizio, poichè sono stati già giudicati. Ma coloro i quali *sunt in religione versati* sono giudicati secondo le loro opere e premiati o puniti.

In Fulgenzio, I, 16 si dice prima (541. B) : *tales apostolica his verbis designat auctoritas* : II Tim. 3, 6. Il verbo *designare* lo usa già Cipriano in questo senso (contrassegnare, bollare), come anche *denotare*, p. es. *de un.* 11 (219, 16) : *hos eosdem denuo Dominus designat et denotat, dicens* etc., *de zelo* 8 (424, 16) (1).

I, 19 (542 D.) : *quam* (*sc. ecclesiam catholicam*) *super petram fundavit, cui claves regni coelorum dedit, cui etiam potestatem ligandi solvendique concessit, sicut beato Petro veritas ipsa veraciter repromisit dicens* : Matt. 16, 18 e seg.; I. 24 (547 C.); II, 20 (572, C.) : *beato Petro hoc est ecclesiae suae.* Espressioni di genere tertullianeo-ciprianeo.

Così anche si scrive in conformità allo spirito ciprianeo quando si dice in seguito (543, B.) : *nec vivet per ecclesiastici baptismatis sacramentum, qui non tenuerit ecclesiasticae fidei caritatisque consortium...* beato può divenir solo *quem intra ecclesiam catholicam usque ad obitum praesentis vitae tenuerit unitas caritatis*, e in *ad Fab. fragm.* 29 (795, B) : nella chiesa cattolica è *caritatis indisrupta societas.* La forza che tiene intimamente unita la chiesa non è già nel rigido diritto e nella legge, che certo ha già una tradizione antica, ma nel cristiano amore.

De fide seu de regula verae fidei 1 (671, B) : *fides est namque, bonorum omnium fundamentum, fides est humanae salutis initium.* A proposito di *fundamentum* ed *initium* V. la mia *Cathedra Petri* 1930, p. 40 e seg.

Pro fide catholica adversus Pintam 1 (707 D) : *haereses omnes de catholica exierunt, tamquam sarmenta inutilia de vite proiecta* ;

---

(1) In tale connessione si legge in Fulgenzio (541C): *Si quis igitur contraria disputans a bonitate semet ipsum segregans* ecc. Così in Migne, secondo l'edizione di Parigi. Ma si dovrebbe scrivere *ab unitate* invece che *a bonitate.*

ipsa autem manet in radice sua, in vite sua. La *radix* e la *vitis* è la chiesa cattolica stessa; così nel pronome *sua* è nascosta l'espressione (*matrix et*) *radix ecclesiae catholicae* del Cipriano *ep.* 48, 3 (607, 9).... Cf. *ep.* 37, 4 (579, 9) : *martyres Christi radicibus ejus innixi* (607, 9). V. il mio scritto *Cyprian und der Römische Primat* 1910, p. 74 e seg., e *Cathedra Petri* 1930, p. 71 e seg.

Serm. I, 1 (721 A) : *coelestium deliciarum copia spiritalis exuberat.* Cf. *de op.* 13 (383, 20): *exuberantium fructuum copiam*, e altrove. V. anche Lattanzio, *Inst.* I, 1, 20.

1, 2 (721 B); *ecclesia catholica quae per orbem terrae copiosa fertilitate diffunditur.* Cf. *de un.* 5 (254 D.): *numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate.*

1, 8 (723 D) : *nemo...nemo.... nemo* etc. cf. sopra a proposito di Lattanzio, *Inst.* VII, 27, 15.

1, 4 (722. D) : *sententia comminantis.* Cf. *De mort.* 19 (309, 8) *increpantis vox et monentis*, e altrove (p. 188, 25. 198, 25. 230, 22, 292. 17, 722, 16). V. anche Ottato V, 7.

1, 8 (724, A.) : *vis nosse ?* etc. 9, 1 (744 C.) *vultis nosse ? Vita Fulg.* XXIX, 66 (150 C.) *De hab. virg.* 22 (202, 27): *vultis scire ?.*

4, 11 (737, A.) : *qui bene vivit per viam graditur veritatis.* Cfr. de *hab. virg.* 21 (202, 11) : *per hunc viae limitem.... gradiuntur*, e altrove. V. anche Lattanzio, *Inst.* IV, 26, 9.

Sermo 5, 1 (737, B.) : *quantum cupio sanctitati vestrae debitum reddere de caritate sermonem, tantum me caritatis magis fieri vides debitorem ; nec invenio qualiter possum*, ecc. Cfr. *de bono pat.* 1 (397, 2) : *de patientia loquturus... unde potius incipiam, quam quod nunc quoque ad audientiam vestram patientiam video esse necessariom..... nec invenio, etc.*

Sermo 5, 6 (740 A) : *cupiditas laqueus est diaboli, non solum laqueus, sed etiam gladius.* Cf. *de hab. virg.* 9 (149, 13) : *velut gladium te et venenum videntibus praebeas.*

Sermo 7, 1 (741 D), a proposito della crocefissione di Cristo: *stetit sub incerto lumine dies inclusus.* Cf. *de bono pat.* 7 (407, 22): *nox diem cludat* (sempre a proposito della crocefissione di Cristo).

Sermo 9, 2 (744, D.) : *geminam mundus aciem producit contra milites christi : blanditur enim, ut decipiat, terret ut frangat.*

Cf. *ad Don.* 13 (14, 20) : *blauditur ut fallat, de zelo* 2 (420, 11) : *cum latenter non potest fallere exerte atque aperte minatur, ep.* 10, 1 (490, 17) 9 *non blanditiae decipiant, non minae terreant.*

745 A. : *si consideratis in ista passione* (di S. Vincenzo) *humanam virtutem fuisse, incipit incredibilis esse ; si agnoscatis divina fuisse, agnoscitur mirabilis esse.* Cf. *ad. Don.* 3 (518) : *qui possibilis tanta conversio.....* c. 4 (6, 10) : *ut esset agnoscere terrenum fuisse quod prius,* ecc. *Dei esse coepisse quod jam spiritus sanctus animaret.*

745 C. : *per truces oculos et minaces vultus.* Cf. *de zelo* 8 (421, 48) : *vultus minax, torvus aspectus.* Ed inoltre Seneca (*Untersuchungen* p. 304).

Sermo 10, 3 (747, B.): *revertere igitur ad te, homo, in te quaere accusationem, in te quaere defensionem, in te quaere iudicium. immo tu esto et accusator et defensio et iudex. Intra in secretarium cordis tui... sollicite secreta cordis tui attende.* Cf. *ad Dem.* 10 (357,23): *esto et tui judex, conscientiae tuae latebras intuere... et ipse te respice.*

10, 4 (747, C) : *hoc est autem peccata occidere,* ecc..... Cf. *de dom. or.* 31 (290, 3) : *hoc est ab hoste in totum non cavere,* e altrove (p. 278, 5 ; 300, 17; 388, 11, ecc.).

Contre Fab. fr. 28 (790 A.) : *induti Dominum Jesum Christum carnis curam non faciant in desideriis. neque contemplentur quae videntur, sed quae non videntur.* Cfr.*Test.* III, 11; V. «*Cyprianische Untersuchungen* » p. 189 e seg.

Anche ivi: *sic enim calix domini bibitur, dum sancta caritas custoditur, sine qua si corpus suum quisquam tradiderit ut ardeat, nihil ei prodest:* I ai Cor. XIII, 17. Cf. *de Un.* 14, ed *ep.* 63, 10 (712, 8), nel secondo passo analogamente si riporta alla I ai Cor. (XIII, 17).

790 B. : *tempore sacrificii... morti proximus.* Cf. *de dom. or.* 31 (289,19): *tempore orationis, de un.* 24 (231, 20): *passioni proximus.*

d) Includo qui alcune reminiscenze di Cipriano che si trovano nella *Vita Fulgentii*, che secondo tutte le probabilità fu compilata dal diacono Ferrando di Cartagine (1).

---

(1) Questo Ferrando è sempre erroneamente chiamato Fulgenzio Ferrando. V. G. Krüger nell'*Harnack-Ehrung* 1921, p. 219-231.

I, 1 (M. L. 65, 117 B.) *quidquid aliis faciendum dicit, ipse primitus facit* (*scil. fidelissimus dispensator*). Questa stessa espressione usa Fulgenzio nel *Sermo* 6 (740 C.) lodando Cipriano, e questi l'usa (*ep.* 58, 3) per lodare Gesù Cristo. Ferrando usa questo pensiero anche nella sua *ep.* 7, 5 (M. L. 67, 932 D) : *operari prius, postea jubere.* V. sopra a proposito di Lattanzio, *Inst.* IV, 24. 17 e 19.

I, 2 (117, C.) : *vel legebam vel legentes alios audiebam.* Cf. *ep.* 55, 14 (633, 17) : *ego prius legeram et episcopo tractante cognoveram.*

I, 5 (119, C.) : *nec fefellit matrem piam cauta provisio.* Cf. Cipr. *ep.* 10, 4 (493, 19): *nec fefellit im promisso suo vox fidelis, de op.* 6 (378, 11) : *nec defuit Petro quominus* etc. *Ep. Paschasii ad Eugippium* 5 (*p.* 69, 16 ed. Knoell, « Corpus Vindob.» IX) : *nec paterna liberos fefellit instructio.* Apuleio *Met.* XI, 13: *nec me fefellit coeleste promissum,* XI, 22 : *nec me fefellit.... deae potentis benignitas salutaris.*

III, 7 (121, B) : *sub ipsa adhuc professione laica.* Cf. *de bono pat.* 7 (402i 8) : *sub ipsa autem passione et cruce.*

IV, 9 (122, A.) Il vescovo Fausto dice a Fulgenzio, quando questi voleva farsi monaco : *tunc eris monachus aut antiquam deliciarum tuarum consuetudinem sic repente mutabis, ut escarum viliorum negligentior apparatus et vestium sordidarum tuum animum non offendat abiectio* ? La qual cosa anche Cipriano ha ritenuta impossibile prima della sua conversione e battesimo, *ad Don.* 3 (5, 12e seg.), ed è caratteristicamente interessante per l'evoluzione dei tempi il fatto che allora soltanto la *conversio* al monacato implicava un mutamento delle abitudini di vita che Cipriano commetteva alla conversione al cristianesimo: ora solo il monaco è pienamente cristiano.

V, 11 (122 D): *cui patienter respondebat episcopus.* Si pensi alla *patientia episcopalis,* v. sopra a proposito di Ottato III, 3.

V, 12 (123 A) : *et similis ebrio per spiritalem gratiam factus.* V. in proposito sopra *epistola* 14, 42 (430 C) di Fulgenzio.

VIII, 16 (125 A.) si parla di *bella feralia,* X, 18 (126 A) di *vincula feralia* in rapporto alle sofferenze dei cattolici durante il dominio dei Vandali. V. sopra a proposito di Vittore di Vita I, 22 e III, 15.

IX, 18 (125 D.) : *ad omnem tolerantiam praeparatos.* Cf.

de hab. virg. 23 (204, 20) : *ad omnem tolerantiam fortes* ; *de mort.* 10 (303, 3) : *ad omnem tolerantiam passionis armatus, ad Fort. praef.* 4 (319, 2).

X, 18 (126 A) : *invadit incautos.* Cf. *de un.* 3 (211, 16) : *fallat incautos*, Facundo di Ermiana *Contra Mocianum* M.L. 67, 855 A. : *fallebat..... incautos.*

XI, 20 (127, A) : *recrudescit iterum manus vesana tortoris.* Cf. *de laps*, 13 (246, 16) : *recrudescente saevitia*, v. anche Vittore di Vita III, 40.

XX, 40 (137. C.) : *exit..... de cathedra honoris ad locum beati certaminis.* Al contrario in Cipriano, *ep.* 38, 2 (581, 1) : *ad pulpitum post catastam.*

Anche ivi: *paratus fidem catholicam mente libera, voce forti... confiteri.* Cfr. Cipr. *ep.* 10, 2 (491, 11): *stetisse servos eius* (Christi) *voce libera, mente incorrupta*; *ep.* 31 (dei confessori romani), c. 3 (559, 6) : *Christum.... libero spiritu confiteri.*

XX, 43 (138, C.) : *inter ipsa plane primordia gloriosi exilii* Cf. de *op.* 25 (393, 10) : *inter ipsa primordia.*— V. anche a proposito dell'Ambrosiastro nella «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 1926, p. 527.

XXI, 45 (140, B) : *quos jam perditioni proximos sentiebat*; XXIX, 64 (149, D.) *morti proximus.* Cf. *de un.* 24 (231, 20): *passioni iam proximus* ; *ep.* 15, 4 (516, 11) : *quorum paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis.*

XXVI, 50 (143 A.) : *ad divina castra rediisse insignibus laureis adornatum.* I *castra divina* o *caelestia* o *dominica* sono idee abituali di Cipriano : *ad Fort. praef* 2, (317, 16), e inoltre p. 297, 16; 490, 16; 504, 4, ecc. A proposito del «vittorioso ritorno» del confessore e martire confronta anche *de laps.* 2 (238, 8 e seg.) e *ad Fort.* 13 (146, 14).

XXIX, 65 (150, A) : *accersitio* (la morte), come in Cipr. *de mort.* 3 (298, 25), c. 19 (309, 9) *ad Fort.* 13 (347, 14), *ep.* 22 (del confessore Luciano c. 2 (534, 5).

Ferrando tradisce anche nelle sue lettere una certa conoscenza di Cipriano, specialmente nella bella sua lettera di esortazione al generale Regino, *ep.* 7 (M. L. 67, 928 e seg. (1).

1) V. a proposito di questa lettera Karl Künstle in « Katholik » 1900, 2 p. 105-16.

Ep. 7, 5 (M. L. 67, 933. B) : bisogna seguire l'abitudine del luogo sempre che questa non urti contro la religione o il buon costume : *alioquin consuetudo mala sicut morbus antiquus, nisi expellatur, occidit.* Cf. Cipr. ep. 74, 9 (806, 23) : *consuetudo sine veritate vetustas erroris est.*

933. A : *ulciscendi libidinem.* Cf. *de hab. virg.* 9 (194, 12) : *concupiscendi libidinem.*

7, 6 (934 A) : *hinc remissio in proeliis, hinc totius rei pubblicae diminutio.* Cf. *ad Dem.* 17 (363, 12) : *dispendio militum, deminutione castrorum.* Cicerone, *Cat.* 3, 24 : *quanta deminutione civium et quanta calamitate rei pubblicae.*

7, 9 (937, A) : *ingredere igitur... ingredere conscientiae tuae latissima penetralia.* Cf. *ad Dem.* 10 (357, 23): *conscientiae tuae latebras intuere..... ipse te respice, de op.* 13 (383, 13): *secreta et abdita mentis exprome.* Vedi sopra Fulgenz. *Sermo* 10,3.

7, 9 (937C.): *promittunt falsa ut vera subripiant, blandiuntur ut noceant. De zelo* 2 (430, 10): *ostentat falsa, ut vera subripiat, ep.* 43, 6 (596, 5) : *blanditur.ut noceat.*

7, 11 (939 A.) : *humanis divina praeponere..... sic considerare temporalia, ut plus attendat aeterna, sic consulere praesentibus actibus, ut plus de futuris cogitet praemiis.* — V. a proposito di Fulgenzio, *ep.* 2, 20 e Lattanzio, *Inst.* VII, 1, 5.

939 B. : *eos lavacro secundi baptismatis pollui jam semel renatos.* Qui si dice del secondo battesimo ciò che era stato detto fin da Cipriano del battesimo degli eretici. V. a proposito di Ottato, I, 12.

7, 13 (941. D): *catholica ecclesia statio est, ubi vulnera nostra bonus medicus sanat.* Cf. *ep.* 55, 19 (637, 22 e seg.) e v. sopra, Lattanzio, *Div. Inst.* IV, 30, 13.

7, 15 (942, D.) : *late patet virtus ista, per plura et plura iustitiae itinera funditur. De bono pat.* 20 (411, 21) : *late patet patientiae virtus et.... per multa gloriarum itinera diffunditur.* — V. anche sopra Lattanzio, de *Opificio Dei*, 1, 12.

943 A : *frequentetur oratio, lectionis studium..... fervescat.* Cf. *ad Don* 15 (15, 17): *sit tibi vel oratio adsidua vel lectio ; de zelo* 16 (430, 16) : *sit in manibus divina lectio.... oratio jugis omnino non cesset.*

7, 17 (948 A.) : *ad schisma prosilit. De zelo* 6 (423, 11): *ad haereses atque ad schismata prosilitur.*

7, 18 (947 C) : *non ego, sed idem sanctissimus Paulus narrat.* Cfr. *de op.* 9 (380, 12) : *nec hoc tibi de meo spondeo, sed de sanctarum scripturarum fide, ep.* 63, 1 (701, 23), 67, 1 (735, 20). Espressioni simili si trovano in Seneca, v. le mie *Cyprianische Untersuchungen,* p. 304.

247 C.: *tantum postremo timet quantum timetur.* Cf. ad *Don.* 13 (14, 15): *tam ille timere cogitur quam timetur.* Analoghe espressioni si trovano ancora in Seneca, v. *Untersuchungen,* p. 294.

e) Facondo di Ermiana, nello scritto *contra Mocianum* (M.L.67, 864, A.B.) viene a parlare della lotta di Cipriano contro Stefano, detentore del seggio apostolico, per il battesimo degli eretici. Agostino, egli dice, respinse a buon diritto l'appello dei Donatisti al famoso vescovo di Cartagine, poichè quello non si era staccato dall'unità della chiesa, nè aveva pronunciato alcun anatema contro gente che pensava diversamente da lui. Quindi Facondo menziona (865 A) *sententias de baptismo Cypriani et sociorum eius,* cioè le *sententiae* del concilio cartaginese del 1° settembre 256 (1).

Nell'*epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum* (875 A) cita dalla *ep.* 69 *ad Magnum* (lettera che egli chiama una *epistola pro sancto Cornelio scripta,* ciò che non si accorda) il c. 5, p. 753, 18-754, 2 (Hartel): *si autem grex.... unanimes habitant,* ma scrive a p. 753, 20 : *qui manente vero pastore et in ecclesia domini ordinate succedente ac praesidente, nemini ipse succedens et a se ipso incipiens* ecc. (V. in Hartel la tradizione manoscritta, onde risulta certo che la lezione corretta è *ordinatione succedanea*). In seguito Facondo cita dal cap. 6 la frase (754, 15-18): *Denique.... constituunt.* Qui segue, evidentemente, una grande

(1) Qui egli nota anche: *haereticum enim non humanae infirmitatis ignorantia, sed pervicacia facit.* La opposizione di Cipriano e Stefano non è dunque per lui *pervicacia,* poichè, come aveva spiegato prima, non vi fu in questione alcun decreto di un *concilium generale.* Allo stesso modo anche Agostino ha scusato l'errore di Cipriano (V. H. *Koch, Kallist und Tertullian.* Heidelberg, 1920, p. 77 e seg.). Quando Facondo scriveva ciò, si trovava egli stesso in antitesi col papa Vigilio e con il concilio di Costantinopoli dell'anno 553, e gli africani avevano rotto la comunione ecclesiastica col papa e con i vescovi orientali.

lacuna nel testo di Facondo, e poi sono citati, abbreviati e riassunti, i cap. 7-9 (p. 755, 6-758, 18).

La utilizzazione poi dell'*ep.* 74 *ad Pompeium,* della quale parlano Goetz (p. 124) ed Harnack (p. 714), io non sono riuscito a trovarla. Invece p. 876 A si trovano notevoli passi presi dalla *ep.* 67. Ivi Facondo tratta della scusa che nelle disputa su la comunità ecclesiastica il singolo credente può addurre, che cioè si attiene al giudizio del suo vescovo : *ipse scit episcopus meus si damnavit quempiam.* Questa scusa, egli non la fa valere nella presente questione (si tratta dei tre capitoli col loro anatema contro Teodoro di Mopsuestia che era morto in pace con la chiesa) ed applica invece a coloro i quali così pensavano ed agivano, la parola del salmista nel Salmo. 49, 17 e seg. e procede quindi oltre : *et* INFRA *manifestat et comprobat Paulus apostolus, morte dignos esse et ad poenam venire non tantum illos qui mala faciunt sed etiam eos qui talia agentibus consentiunt.* La frase si riporta a Rom. I, 32, ma si trova letteralmente in Cipriano, ep. 67, 9 (p. 743, 11-14), dove si trovano anche citati l'epistola ai Romani I, 30-32 e prima di questo passo il Salmo 49, 17 e seg. Da questa serie di citazioni di Cipriano anzi è spiegata anche l'espressione *infra,* per sè stessa incomprensibile che si trova in Facondo. Cipriano nella *ep.* 67 tratta del caso dei vescovi spagnuoli Basilide e Marziale e mostra che il popolo cristiano debba separarsi da un vescovo caduto in peccato mortale, non condividere il suo peccato, per divenire corresponsabile con lui. Facondo vuole invece dimostrare, che il popolo cristiano non deve dare la sua adesione all'anatema ingiusto pronunziato contro ogni uso ecclesiastico dai vescovi contro un morto. A tal proposito egli rievoca la lettera di Cipriano intorno ad una simile questione ; e lo segue de presso e prende da lui il passo del Salmo 49, 17 e seg. ed il disegno del contenuto della ep. ai Rom. I, 32, e l'*infra,* altrimenti privo di senso, si riferisce alla serie dei passi delle scritture di cui l'*ep.* 67, 9 è la miniera.

* * *

Noi abbiamo accompagnato san Cipriano nel suo cammino attraverso la chiesa africana, e abbiamo constatato come egli

sia stato inseparabile compagno del cammino di quella chiesa, fino alla sua fine nell'invasione arabica. Egli l'ha assistita in tutte le tempeste che sono venute a provarla, a scuoterla, e che infine l'hanno resa facile preda di un nemico straniero.

Nei torbidi del donatismo i due opposti partiti lo hanno, per così dire, ripartito, e ciascuno ne ha reclamato la metà. E fin da Agostino o forse da Ottato nella disputa nessun nome, eccetto gli autori dello scisma, aveva avuta una parte così importante, come quella del grande vescovo di Cartagine. Benchè un astro grandioso si sia levato in Agostino per la chiesa africana ed occidentale, Cipriano non fu dimenticato. Durante i dolorosi tempi del dominio vandalico le sue lettere sul martirio hanno offerto forza e conforto ai fedeli d'Africa : la sua lingua divenne la lingua dei martiri. Anche nelle dispute pelagiane e perfino nelle lotte contro l'arianesimo e nella disputa per i tre capitoli s'insinuano sempre, per quanto estranee fossero le ragioni di queste lotte, al mondo spirituale prevalentemente pratico di Cipriano, vannno le loro reminiscenze. Così i cristiani d'Africa avranno potuto, anche nell'invasione della tempestosa marea islamica, aver visto, con occhi ciprianei, i segni del tempo, e scorto, rabbrividendo, nelle belliche schiere del profeta i segni precursori del veniente Anticristo e della fine del mondo. Ma dalle parole di Cipriano, avranno potuto anche attingere, in vari modi, il coraggio e la costanza nella fede. Un'eco letteraria di simili idee e di tali voci non ci è giunta.

Monaco di Baviera.

Ugo Koch.

FRANCESCO STANCARO

Parte II.

LA DOTTRINA

I.

Esporre le dottrine teologiche dello Stancaro, è, per un verso, malagevole, e, per un altro verso invece, agevolato da alcune singolarità della loro formazione e della loro manifestazione da parte del tumultuario, ma al tempo stesso pertinacissimo Mantovano.

Malagevole, perchè esse non si sono di regola formate e maturate nella mente di lui dopo un sereno e ben ponderato lavorio di ricerca e di meditazione, e non furono, di conseguenza, emesse come manifestazione positiva del suo pensiero; sì bene sono, si potrebbe dire, balenate nel fervore delle molteplici polemiche da lui provocate o da lui sostenute, quasi scintille lampeggianti dal cozzo delle armi teologiche incrociate, e, cioè, in forma di semplice denegazione di affermazioni altrui, *ex abrupto* ed *ex adverso,* vale a dire per ritorcere le tesi e gli argomenti degli avversarii. Di qui incertezze, mutevolezze e contraddizioni e relativi accorgimenti per dissimularle ; insomma, non un corpo di dottrine, espressione di un fermo convincimento spassionato, o, magari, di un sincero ravvedimento, ma un complesso di opinioni, frutto di un opportunismo che non conosceva scrupoli e di una testardaggine che non ammetteva pentimenti.

Tant'è vero che la prima, e, per il nome dell'autore, più autorevole delle scritture pubblicate contro lo Stancaro, che fu, come s'è visto, la « Responsio » di Filippo Melantone alle di lui « Controversiae », consiste essenzialmente nel respingere le gravi accuse che il Mantovano aveva lanciate contro i Luterani, e non già in confutare gli insegnamenti di lui. Del che il teologo di Wittenberg dava questa sintomatica ragione, che non appariva chiaramente dallo scritto dell'avversario, quali fossero le

sue idee ; onde si attendeva che egli le esponesse in modo più diretto ed esplicito per discuterle. « Ipse quid sentiat et cuius Ecclesiae civis sit, nondum scimus. Si pubblicis scriptis oppugnabit doctrinam Ecclesiarum nostrarum, non deerunt qui veritatem tueri studebunt, nec deterrebuntur eius maledicentia ». Questo grave e fondamentale appunto sarà poi ricordato, siccome pure si è visto, e rinfacciato allo Stancaro dall'Orichovius, nella forma semplicemente ammonitrice della sua prima lettera e poi in quella atrocemente insultatrice dei libelli successivi. Ma, a parte l'intonazione e l'eccesso, non si può dire che l'appunto non rispondesse alla realtà. Lo Stancaro, di fatti, non aderirà mai esplicitamente ed incondizionatamente a nessuna confessione; onde non è possibile di integrare gli scarsi dati relativi alla sua dogmatica con il sussidio dei catechismi e dei sistemi proprii di questa o di quell'altra chiesa.

Già il Simler aveva detto che la passione di contraddire dello Stancaro era tanta, che egli « nimio contentionis studio in contrarium errorem inclinare videatur » ; e, veramente, l'impeto dell'attacco portava quel furioso polemista oltre le linee stesse del nemico. E ancora, morto di già lo Stancaro, nel libro inteso a confutarlo, il Wigand insiste nel rilevare che il Mantovano partiva a volte in battaglia, senza aver prima ben fermo e ben netto nella mente per quale fede precisamente egli battagliasse ; cosicchè, ad esempio, prima di indagare quale fu la dottrina cristologica che lo Stancaro oppose a quella dell'Osiander, bisogna informarsi quale fosse quella di costui ; dato che, a tutta prima, la tesi stancariana non fu che l'estrema e più esagerata antitesi alla tesi dell'altro, estrema, alla sua volta, e la più esagerata nel senso inverso. Il Wigand lasciava anzi capire qualcosa di più, e cioè che lo Stancaro avrebbe cominciato semplicemente con negare in blocco quanto l'Osiander propugnava, poi si sarebbe cacciato alla disperata fra i libri alla ricerca di argomenti e di autori per suffragare il suo diniego, salvo poi a sostenerlo *mordicus*, com'egli dice, per il resto de' suoi giorni.

Agevolata, da un altro canto — dicemmo — è l'indagine, per l'indole medesima dello Stancaro e per il fatto, ch'egli fu, come s'è visto, in fondo, l'uomo di una sola idea o di una sola teoria. Meno fatta era poi la sua mente per le sublimi astrazioni

e per le speculazioni trascendentali, che non per le questioni puramente ceremoniali e per le controversie teologiche, aventi anch'esse a volte quel carattere prevalentemente formalistico e dialettico, che hanno di solito i dibattiti fra giuristi. Di fatti, l'elenco dei cosidetti *dogmata* dello Stancaro, che il Wigand premise alla confutazione delle sue teorie, non tocca se non quasi alla sfuggita il grande argomento del Libero Arbitrio e della Predestinazione, che segna veramente l'apice di tutta la speculazione filosofica e teologica, da che filosofia e teologia esistono ; e considera, invece, diffusamente proposizioni relative ai Sacramenti e specialmente proposizioni relative alla Cristologia e più ristrettamente ancora alla Mediazione di Cristo, la quale ultima questione ha in sè un carattere spiccatamente giuridico e fu poi dal Mantovano trattata a volte con mentalità ed argomentazione da vero leguleio.

A cotesta tumultuarietà della produzione letteraria dello Stancaro è da imputare la estrema rarità delle opere, che di lui sono rimaste, non dico neppure in Italia le cui biblioteche ne difettano completamente, ma anche fuori d'Italia e nei paesi medesimi, ove la sua attività ebbe ad esplicarsi ; ad eccezione soltanto di quelle di carattere puramente polemico, intorno al suo tema di predilezione, e forse più che per il loro merito, per l'interesse che ebbero i suoi confutatori a mantenere bene in vista, presso i contemporanei e presso i posteri, il bersaglio dei loro colpi.

Tuttavia, oltre ad alcuni degli scritti polemici sopraccennati, mi è riuscito di rintracciare in biblioteche straniere due opere di lui, che per il loro contenuto e per il tempo, in cui vennero pubblicate, possono segnare il punto di partenza ed il punto di arrivo della sua intiera concezione ed evoluzione teologica. E sono, la prima una prolissa esposizione delle sue idee intorno alla Riforma, che risale al 1547, a circa sette anni dopo il suo passaggio ad essa, e, la seconda, una sua succinta Confessione di fede, che è datata il 24 marzo 1570, e cioè precisamente quattro anni, sette mesi e dodici giorni prima della sua morte.

Fermiamoci un momento su questi suoi due scritti ; dei quali il primo, oltre che più ampio, è forse specchio più fedele e terso del suo pensiero, non ancora offuscato dal polverone delle sue battaglie successive.

II.

La conversione dello Stancaro alla Riforma avvenne, come si è visto, intorno al 1540 e nel territorio della Repubblica veneta. Le due cose vanno tenute presenti per chiarire quali precisamente furono i motivi, i modi e gli intenti della sua conversione. Egli stesso li enunciò poi in maniera assai sommaria, a dire il vero, in quella sua epistola autobiografica, della quale si è parlato a suo luogo (Cfr. *Ricerche Religiose*, VIII, p. 198 sg.); ma essi emergono assai più chiari e precisi nell'antecedente opera, ove egli compendiò quei certi libelli italiani, a cui accenna nella detta epistola e che andarono perduti, vale a dire nella sua:

Opera nuova di Francesco Stancaro Mantovano della Riformatione, sì della dottrina Christiana, come della vera intelligentia dei sacramenti: con matura consideratione et fondamento della scrittura santa, et consiglio de Santi Padri: non solamente utile, ma necessaria a ogni stato et conditione di Persone. Alla Illustrissima Signoria di Venetia. Apoc. Cap. V. Ecce, vicit Leo de Tribu Iuda, radix David: ut aperiat librum, et solvat septem signacula eius. In Basilea, il primo di Aprile 1547 (In 16°, di pp. 55 di dedica, 32 di indice e 697 di testo) (1).

Risulta quindi che la Riforma, a cui lo Stancaro accedette, fu quella di Lutero, allora dominante in tutta l'Italia e segnatamente nel Veneto per opera dei mercanti e degli studenti, che di Germania affluivano nel porto di Venezia e nello studio di Padova (2). Soltanto più tardi e, in sugli inizi, soltanto in Piemonte (essendosi qui estesa con la conquista delle armi di Francia la propaganda ugonotta, agevolata dalla generale conoscenza

(1) Debbo rettificare e completare alcune notizie date più sopra (*Ricerche religiose*, Vol. VIII, p. 202) di questo libro, che allora conoscevo soltanto per riferimenti altrui, non essendo riuscito a scovarlo in nessuna biblioteca italiana ed anche estera, e che soltanto ora ebbi dalla *Centralbibliothek* di Zurigo, grazie al cortese interessamento del Prof. Zaccaria Giacometti.

(2) Cfr. Cantù, *Gli Eretici d'Italia*; Torino, I, 1866, II, 1867, III, 1868, p. 129 sgg.; Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*; Halle, 1886; Comba, *I nostri Protestanti*. II. *Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*; Firenze, 1897; Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Iahrhunderts*; Paderborn, 1910, pp. 22-35, 81-102; Rodocanachi, *La Réforme en Italie*; Paris, I, 1920, II, 1921 p. 483 sgg; Church, *The Italian Reformers*, 1534-1564; New York, 1932, p. 146 sgg. Quanto al Patriarcato d'Aquileja, v. Paschini, *Riforma e Controriforma al confine nord-orientale d'Italia*, in « Arcadia », IV (1922).

della lingua francese e rinforzata dall'adesione dei Valdesi delle Alpi piemontesi) la Riforma di Calvino cominciò a penetrare anche in Italia, ed a fare una specie di concorrenza a quella di Lutero (1).

A spiegare il vantaggio quanto meno iniziale che la Riforma luterana ottenne in Italia sulla calvinistica il Rodocanachi adduce, non soltanto quelle ragioni accidentali e contingenti di tempo e di luogo, che sopra si sono accennate, ma due altre ragioni sostanziali e permanenti. Egli osserva : « Les conceptions de Luther convenaient beaucoup mieux aux idées italiennes que celles de Calvin. Luther se proposait dans les commencements d'amender l'Eglise romaine, d'en retrancher les abus, tandis que Calvin en entreprit tout de suite avec vigueur la destruction, catastrophe que les Italiens voulaient, bien au contraire, écarter à tout prix ». E soggiunge : « Enfin, il y avait la question de la prédestination et celle du libre arbitre, dont l'importance fut capitale en Italie ». Ora la dottrina del servo arbitrio di Lutero doveva trovare negli Italiani minor resistenza che non quella rigidamente, sconfinatamente predestinataria di Calvino. « Luther ne soutint (dice il Rodocanachi) pas ce système avec la même intransigeance que Calvin ; il ne s'y attacha pas exclusivement et y trouva ou y laissa pénétrer des atténuations » (2). Buone osservazioni, a nostro avviso, e l'una e l'altra. La prima spiega la persistenza con cui gli Italiani, anche se già espatriati per causa di religione, vennero escogitando e proponendo i più ingegnosi e generosi disegni di riforma della Chiesa, per scongiurare la fatale scissura fra quella antica e la nuova, e poi, consumata questa, per spingere gli Stati ad attuare essi, in modo indipendente e nel senso omai prettamente evangelico, la riforma auspicata. E la seconda ci dà piena ragione di questo fatto, che il problema del libero arbitrio, il quale fu, insieme a quello della immortalità dell'anima, soggetto supremo di tutta la speculazione filosofico-religiosa dell'Umanesimo italiano e tema preferito nelle discussioni delle nostre Accademie, abbia continuato a preoccupare gli spiriti di quei nostri profughi, i

(1) Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* ; Firenze 1914 ; Rodocanachi, II, p. 43 sgg.
(2) Rodocanachi, I, p. 11 sgg., p. 17 sgg.

quali si pronunciarono in grandissima maggioranza per le più recise dottrine antipredestinarie.

Ed ecco il nostro Stancaro ponzare anche lui, con l'asseveranza che oramai gli conosciamo, un suo vasto disegno di Riforma della Chiesa italiana, consegnato in uno spesso volume di parecchie centinaia di pagine, che ci consente come una preventiva visione panoramica circa la maniera, onde il Mantovano aveva concepito la Riforma, e cioè il suo contenuto ed i suoi fini supremi.

Egli indirizzò e sottopose il suo libro ai Reggitori della Repubblica veneta, nei cui Stati aveva conosciuto la Riforma e di cui, d'altra parte, conosceva quanto gelosa fosse l'autorità e quanto forti ed oculati i metodi di governo. È chiaro che anche il Mantovano condivideva, con tanti altri dei nostri Riformati, l'illusione, che poi culminò e parve prossima a realizzarsi al tempo dell'Interdetto con i rapporti fra Giovanni Diodati, il più insigne esponente della Chiesa di Ginevra, e Fra Paolo Sarpi, il celebre Consultore della Repubblica di Venezia; e cioè l'illusione, che Venezia, il più tollerante degli Stati italiani verso gli Evangelici e il più indipendente di contro alla Curia romana, fosse per mettersi a capo del movimento riformatorio italiano.

La diffusa « Dedicatione » al Doge e alla Signoria si apre con una calorosa dimostrazione dell'assoluta necessità di addivenire al più presto ad una « Riformatione », di cui si espongono le ragioni ed i modi. « Eshorto tutti (dice lo Stancaro), che si riformiamo al modello della Evangelica verità, et ritorniamo a Christo, lasciando ogni via cattiva, cioè, ripurgando la dottrina Ecclesiastica, et separando il puro frumento della parola di Dio, dalle zizanie, che sono le traditioni, delli huomini superstitiosi, et dottrine di Demonj, le quali pugnano, come si dice, ex diametro con la dottrina Evangelica. Di poi, restituendo il vero uso di sacramenti, secondo la institutione di Christo, di essi autore. Tertio, riformando la disciplina si ecclesiastica, come politica » (1). Pena, se ciò non si faccia, « la rovina nostra, si del corpo come de l'anima, et di essere mennati in captivita, et miserrima servitu, come ha fatto la Grecia et poco avanti la Hun-

(1) *Della Riformatione*, p. A, 3 *verso*, e sg.

garia, et altri paesi ». Questo richiamo al formidabile pericolo turco non avrebbe dovuto essere senza qualche effetto, pensava certo lo scrittore, sull'anima dei Veneziani.

Designati questi a compiere la grande opera dagli stessi simboli secolari della loro Repubblica. « Questo ch'io dico mi fa sovenire et pensar più oltra di questa Illustrissima Signoria di Venetia. La si chiama la Signoria di S. Marco : bel nome et titolo per certo : non perchè sia detta del nome di un huomo, ma perchè sotto à quel nome s'intende l'Evangelio di Giesu Christo, Signor, Re, et Imperator di tutto il mondo. Et ciò mostra chiaramente la figura del leone allato, che tiene stretto un libro aperto, nel qual si legge : PAX TIBI MARCE EVANGELISTA MEUS: qua nella insegna vostra riconosco tre cose : il leone, et allato, et il libro aperto, che contiene l'Evangelio » (1). Il leone rappresenta la sovranità suprema e la regalità. Le ali la possibilità di levarsi in alto fino al cielo. Il libro aperto la necessità che il contenuto dell'Evangelio sia fatto palese a tutti; il quale contenuto essenziale è poi la Pace. « Et se veramente (dice lo Stancaro ai Signori veneti) volete portar l'insegna di San Marco l'Evangelista, è necessario, che voi con fatti lo mostriate et secondo l'Evangelio riformate la chiesa, et lo stato vostro ».

Di cotesto dovere dei Signori veneti lo Stancaro adduce però degli argomenti, per dirla alla sua maniera, meno alati. « Sono certo, che se voi haveste havuto il governo delle cose ecclesiastiche, come havete de le politiche, non havereste tollerato tali, et si horrendi abusi nel Dominio vostro ». « Ma sì come appresso di tutto il mondo riportiate una gran laude (et meritamente) in non tolerar ne patire, che un vostro Magistrato non si governi secondo i statuti, et leggi vostre, ne che usi tyrannia nel stato vostro, ne che muti le leggi vostre, ma subito havendo castigato tal Magistrato lo rimuovete dal officio suo, et ne sostituite un altro, che governi il populo vostro secondo le leggi vostre. Perchè non fate il simile in questo maggior negocio del filiuol di Dio, in quelli che non regono il populo vostro, che Dio a voi, dico a voi sacrosanto Magistrato, vi ha commesso e

(1) Op. cit., A. 5 *verso*.

dato ? » (1). « Debbono adunque tutti i principi Christiani riformare le chiese sue alla pura et sincera dottrina Evangelica... Ne anco debbeno aspettar Concilio generale, perchè non si vede ordine, ne principio, ne mezo alcuno. Saria bene una santissima cosa, se si potesse congregare in spirito santo un Concilio generale, nel quale i principi, et Magistrati, Re, et Imperadore sedessero con la spada nuda in mano in difensione, non di consuetudini cative, di tituli, dignita nuda, ne di dottrina di homini contra alla verita, ma in difensione del sacrosanto Evangelio ». « Ma perchè alcuno potrebbe dire, che non si può mutar cosa alcuna, over innovar nella chiesa senza determinatione d'un concilio generale, over del Papa : qual cosa è falsa, et da molti dotti iuridicamente reprobata et confutata ecc. » (2). « Sono i principi, et magistrati civili superiori alli vescovi, Papi et Cardinali, et tutto l'ordine ecclesiastico nella administratione di questo regno esterno come il Apostoli Pietro et Paulo chiaramente scriveno ». « Mi doglio grandemente, che li vescovi, Arcivescovi, Cardinali, et altri prelati, non si vogliono correggere, et emendarsi lor stessi (non parlo delli boni) come il clero, et i populi a se ricomandati. Sono stati avisati gia piu di vinticinque anni amorevolmente, eshortati, amoniti, ma niente à valuto, anzi hanno perseguitato questi santi homini, che desideravano il ben loro, et honor loro, la salute loro, et delli populi a se commessi. Hanno riportato questi pij, et santi homini un gran premio dalli Ecclesiastici, carceri, bandi, ferro, foco, acqua, et altre sorte di afflittioni et persecutioni in loco di emendarse, et riformar le chiese loro » (3). E, passando da queste lamentazioni generiche al suo caso particolare, il Mantovano, dopo aver ancora una volta fatto presente ai Signori veneti che era loro dovere di intraprendere la riforma, data appunto l'eccellenza della loro Repubblica, « onde se tal Republica non vi fosse, bisognerebbe instituirla », si fa ardito a rammostrare loro che con ciò essi avrebbero fatto una specie di ammenda per aver permesso che anche nel loro Dominio imperasse l'Inquisizione. « Sapete come nella cita vostra (il che sia detto con vostra soportatione, et buona gratia) per-

(1) Op. cit., B. 5 *recto*.
(2) Op. cit., C. 4 *recto* e sgg.
(3) Op. cit., D, 1 *recto* e sgg.

metteste, pensando (come io credo) di far bene, alla libidine di certi nemici di Christo, che mi tenessero incarcerato quatordici mesi et otto giorni (1), solamente per la pura professione del santo Evangelio, et riprendere non temerariamente, ma con somma modestia et mansuetudine li abusi, che sono nella povera chiesa di Christo, si nelle lettioni mie publice, come nelle private, et ne colloquii familiarij, come si conviene a un professore della Christiana Theologia. Et testimonio il mio constituto, il quale le celsitudine vostre comessero chel fosse d'alcuni homini savij, et dotti veduto et letto, per che causa era incarcerato (2): dove vi fu risposo, non per seditione, ne per latrocinij, ne giottonie (la gloria sia di Dio) ma solamente per conto della religione, nella quale m'havevano per suspetto non grave di heresia (così parlano loro) in traditioni humane, come si può vedere ne la mia confessione. Non può mai esser heresia, se volemo parlar rettamente, se non contra li articoli della fede: della quale cosa lodato sia Dio non mi accusavano, ne potevano accusare » (3).

(1) Nella sua epistola autobiografica diretta al Conte Gorka, lo Stancaro non parlava che di otto mesi di sofferta prigionia (vedi sopra, VIII, p. 199). Che ci sia stato nella lettura del testo dell'epistola uno scambio fra i mesi e quegli otto giorni in più di prigionia, che qui il Mantovano ricorda? Il D'Arco (ivi, n. 2) era nel vero quanto alla durata della prigionia; ma non saprei di dove avesse tratta la notizia dal momento che egli mostrava di non aver visto il testo di quest'opera dello Stancaro (cfr. VIII, p. 202, n. 5).

(2) Lo Stancaro alludeva qui a quei magistrati, ch'ebbero poi nome di *Savii dell'Eresia*, e che dovevano assistere a tutti i processi del tribunale dell'Inquisizione per impedirne gli abusi. Cfr. Sarpi, *Discorso della origine, forma, leggi ed uso dell'Uffizio dell'inquisizione della città e dominio di Venezia*, in « Opera » IV, p. 6 sgg., VII, p. 59.

(3) Scrive il Cantù, III, p. 143: « L'archivio del Sant'Uffizio di Venezia, or riunito agli altri nel convento de' Frari, consta di centocinquanta cartelle. Eccetto un processo del 1541, la serie regolare non comincerà che al 1548 ». Precisa il De Leva, *Giulio da Milano*, in « Archivio Veneto », IV (1874), p. 235: « Il processo per eresia luterana fatto in Venezia nel 1541 contro frà Giulio da Milano è il più antico che si conservi nel r. Archivio generale » (Santo Uffizio, Busta I, n. 1). Una cortese comunicazione del conte Andrea Da Mosto, direttore di detto Archivio, mi avverte non esistervi traccia di un processo contro Francesco Stancaro. Dal che risulterebbe che esso o ebbe luogo prima del giugno 1541, quando, a quanto pare, cominciarono gli interrogatori di Giulio da Milano; oppure che appartenne a quei processi, di cui gli atti non furono regolarmente conservati. Il che si spiega con il fatto, che soltanto con un decreto dell'aprile del 1547 fu in Venezia costituita una magistratura stabile ecclesiastico-civile per la repressione dell'eresia. Cfr. Buschbell, p. 26 sgg. La facilità, con cui prima di allora gli accusati di eresia se la svignavano dalle carceri di Venezia, come appunto Giulio da Milano ed il nostro Stancaro, si spiega con questa lagnanza del Nunzio, ch'è in una sua lettera del 22 maggio 1546: « Noi non habbiamo nè sbirri nè carcere, se non quelli che questi S.ri ci prestano, nelle quali poi i guardiani et ognuno fa quello che gli pare ». Cfr. Op. cit., p. 23, n. 2.

III.

Non era la prima volta che la Signoria veneta si sentiva rivolgere l'invito e, quasi si direbbe, l'intimazione di decidersi per la Riforma evangelica.

Già nel gennaio del 1542 Bernardino Ochino, che a Venezia predicava con il consueto straordinario successo nella chiesa dei SS. Apostoli, era uscito in questa invocazione, suggeritagli dalla commozione provata, chi dice dall'arresto del milanese frate Giulio Terenziano, e chi per la condanna del pure milanese frate Giulio Della Rovere : « Che facciamo, o uomini veneti ? Che macchiniamo ? O città, regina del mare, se coloro che t'annunziano il vero chiudi in carcere, mandi alle galere, come si farà luogo la verità ? Oh ! potesse questa liberamente enunciarsi, quanti ciechi ricupererebbero la vista ! ». Le quali parole furono la causa prima, come è noto, delle sue disgrazie, onde seguì la sua fuga in Svizzera ed il suo passaggio al Protestantesimo (1).

Quattro anni più tardi, nel gennaio del 1546, è Pietro Paolo Vergerio colui che rinnova l'intimazione con una lettera, diretta alla Signoria, della quale il greco Dionisio Zannettini, detto il *Grechetto* (2), dava notizia al cardinale Alessandro Farnese con una lettera, datata da Venezia il 18 febbraio 1546, in questi termini : « Quel scelerato del Vergerio, episcopo Justinopolitano, da poi tante sue sceleragine ha drizato una sua lettera, a ciò fusse presentata a questo Ill.mo Dominio Veneto, la qual non fu presentata da quelli, a chi esso cometeva far copia del tenor di essa, perchè quello doveva far tal officio, hebe miglior iudicio di lui, pensando, che questi senatori gravi l'haveriano iudicato per pazo a presumer de scriver ad un tanto senato le sue stulticie, sì come fu fatto al Capucino (*e cioè all'Ochino*), quando ne scrisse una simile al Dominio (3). Il tenor de la lettera è : Primo congratulando con il S.mo principe de la nova creation et promotion sua et dapoi persuadeva a S. S.ria che dovesse dar opera, che il dominio suo fusse reformato al viver christiano et non aspetar che'l concilio lo faccia, perchè non farà mai cosa alcuna. Secondo

(1) Vedi Benrath, *Bernardino Ochino von Siena* ; 2° ed., Braunschweig, 1892.

(2) Vedi su cotesto strambo personaggio Buschbell, pp. 26-60.

(3) Il Grechetto non si trovava ancora a Venezia quando successe il caso dell'Ochino, e quindi può aver scambiato la predica famosa con una supposta lettera.

esso gli prescriveva il modo de la riforma. Terzo gli persuadeva benignamente a ricever li expositori del sacro evangelio di qualunque grado et stato si voglia..... Il prefatto Vergerio per questo modo non cerca altro, se non introdur nova religion et novo dogma moderno et lutherano, ma vano per questi modi monstrando religion et viver christiano ; voria etiam, che si lassasse predicar la seta lutherana soto nome di evangelio di Christo et che questi tali non fussero puniti nè scaciati da questa inclita cità, quando son conosciuti per tali, sì come è stato fatto al Capucino (*Ochino*) et a molti altri per haver lui riduto con soi simili per machinar contra la fede catholica..... per tanto si vol avertir et star vigilanti maxime qui in Venetia, che molti pseudopropheti vengono volentieri per infetar tanta magnifica cita, perchè poi facilmente saria il resto infetato » (1).

Fin qui si trattava soltanto, come nel caso dell'Ochino, di sfoghi oratorii, e *verba volant*, oppure di epistole private; e quella del Vergerio sembra essersi inabissata negli incartamenti degli Archivi dell'Inquisizione, tuttora inaccessibili ai profani, onde non se ne avrebbe avuto notizia senza le informazioni del Grechetto (2). Ma nel caso dello Stancaro la cosa diventava molto più grave. Si trattava di un grosso volume divulgato per le stampe in tutto il mondo.

E la Signoria veneta non potè non preoccuparsene. Quale l'impressione che il volume stancariano produsse in Venezia appare da questa lettera che il Nunzio, monsignor Della Casa (3), scriveva il 2 luglio 1547 al cardinale Alessandro Farnese : « Uno Stancaro, che fu già preso qui per eretico et abjurò, ha scritto a questi signori deputati (come v. s.ill.ma vedrà per le copie incluse in questa), et mandato a lor signorie un libro suo stampato, et intitolato alla Ill. Signoria, il qual libro ha di molte eresie. Per il che i prefati signori deputati stanno sospesi se debbiano farne querela o sprezzarlo, et hanno detto, così per via di discorso che sarebbe forse bene che io scrivessi al cardinale d'Augusta per far pigliare il detto Stancaro. Io non so come Augusta

(1) Cfr. Buschbell, p. 252 sg.

(2) Op. cit., p. 254, n. 2.

(3) Vedi su di lui Campana, *Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi*, in « Studi storici » del Crivellucci XVII (1908), p. 266 sgg. ; Buschbell, pp. 22-35 e *passim*.

si governi, et però sono andato sfuggendo, et mi è parso dare avviso a V. S. Ill.ma » (1).

Già il 9 luglio rispondeva il Farnese al Nunzio : « Quanto alla copia delle due lettere di quel Stancaro heretico, toccando il caso suo non solo l'interessi della religione ma ancora del stato proprio della Signoria, credo che si piglierà costì alcuna degna resolutione per il suo castigo, di che mi rimetto al prudentissimo giudicio di quei signori, certificandoli che da canto di qua non si mancherà d'ogni opportuno ufficio con Monsignor Rev.mo d'Aug.ta et dove sarà di bisogno » (2).

Ma il più prudente ed accorto era stato il Nunzio ; perchè se avesse scritto ad Augusta gli si sarebbe risposto, che oramai lo Stancaro era uccel di bosco, essendosene volato via, con l'amico Ochino, già il 29 gennaio di quell'anno (vedi *Ricerche Religiose*, VIII, p. 201), e che si trovava in luogo, donde nè ai Signori veneti, nè alla Curia romana sarebbe riuscito di snidarlo, e cioè in Basilea, ove aveva appunto dato alle stampe il libro incriminato.

IV.

Il libro « Della Reformatione » di Francesco Stancaro, dopo la diffusa Prefazione o Dedica, contiene in LXVI capi la esposizione della sua dottrina. Eccone qui riprodotti, o almeno riassunti, i sommarii :

Cap. I — Della dottrina che debbono insegnare e predicare i vescovi, predicatori e ministri del verbo di Dio, con tra l'altro, le regole per convincere gli eretici e segnatamente gli Anabattisti, p. 1.
» II — La predicazione deve essere una certa lettura della Santa Scrittura, p. 13.
» III — Tutte le prediche debbono essere indirizzate a predicare e spiegare il testimonio di Cristo, p. 14.
» IV — Della Santa Trinità, p. 16.
» V — Che cosa sia Dio, p. 19.
» VI — Che cosa sia Cristo, cioè dell'Incarnazione, p. 22.

(1) (Ronchini Amedeo), *Lettere d'uomini illustri, conservate in Parma nel R. Archivio dello Stato* ; Vol. I, Parma, 1853, pp. 191-95.

(2) *Inedita*, dalla Minuta, che è in R. Archivio di Stato di Napoli, Sez. diplomatica, Archivio Farnesiano, Fascio VIII, Parte II, fasc. a. 1547. Debbo la comunicazione di questo documento alla cortesia del Sopraintendente di quell'Archivio, Comm. Emilio Re.

Cap. VII — Che cosa sia lo Spirito Santo, p. 32.
» VIII — Della Creazione di tutte le cose, p. 40.
» IX — Del governo ed amministrazione di tutte le cose, cioè della Provvidenza di Dio, p. 49.
» X — Della causa del peccato e della morte, p. 54.
» XI — Del Peccato originale, p. 57.
» XII — Del Libero Arbitrio, p. 65.
» XIII — Del Vecchio Testamento, p. 86.
» XIV — Della differenza fra il Nuovo e il Vecchio Testamento, p. 90.
» XV — Della predicazione propria del Nuovo Testamento, p. 107.
» XVI — Della predicazione della Penitenza, p. 110.
» XVII — Del proprio e vero uso della Divina Legge, p. 113.
» XVIII — Spiegazione del Decalogo, p. 130.
» XIX — Il primo Comandamento, p. 138.
» XX — Delle Immagini e Statue e se i Cristiani ne possano usare nelle Chiese, p. 150.
» XXI — Il secondo Comandamento, p. 172.
» XXII — Se sia lecito ai Cristiani di giurare, p. 183.
» XXIII — Se il Magistrato debba punire i giuramenti falsi e cioè i falsi testimoni, p. 187.
» XXIV – Se i giuramenti illeciti si debbano osservare, p. 188.
» XXV — Il terzo Comandamento, p. 189.
» XXVI — Del Sabato, p. 197.
» XXVII — Delle Feste ovver Ferie dei Giudei, p. 200.
» XXVIII — Delle Ferie dei Cristiani, p. 34.
» XXIX — Il quarto Comandamento, p. 245.
» XXX — Degli uffici dei superiori verso gli inferiori e di questi verso quelli, p. 250.
» XXXI — Il quinto Comandamento, p. 278.
» XXXII – Il sesto Comandamento, p. 285.
» XXXIII – Il settimo Comandamento, p. 289.
» XXXIV — Se sia lecito ai Cristiani tener il fatto loro ed essere ricchi, p. 293.
» XXXV — Necessità delle Elemosine, p. 295.
» XXXVI — Se sia lecito ai Cristiani usar i contratti civili, p. 298.
» XXXVII — Dei redditi, p. 299.
» XXXVIII — Delle usure, p. 301.
» XXXIX — Se le cose e le persone prese in guerra si possano ritenere, p. 314.
» XL — Delle entrate ecclesiastiche, p. 315.
» XLI — L'ottavo Comandamento, p. 318.

Cap. XLII — Se sia lecito riprendere i vizi pubblici, p. 320.
» XLIII — Del Mendacio, p. 321.
» XLIV — Il nono e decimo Comandamento, p. 325.
» XLV — Del fine dei Comandamenti di Dio, p. 332.
» XLVI — Dell'uso della Legge, p. 333.
» XLVII — Della Rimessione dei peccati e della Giustificazione, p. 339.
» XLVIII — Della Fede, p. 367.
» XLIX — Delle Buone opere, p. 408.
» L — Della Croce e delle afflizioni, p. 421.
» LI — Della Chiesa di Dio, p. 440.
» LII — Della unità ovvero concordia nella Chiesa, p. 445.
» LIII — Dell'Orazione cristiana, p. 451.
» LIV — Del « Pater noster », p. 461.
» LV — Degli abusi nell'Orazione, p. 507.
» LVI — Del Digiuno cristiano, p. 518.
» LVII — Delle Oblazioni, p. 532.
» LVIII — Contro gli errori degli Anabattisti, p. 547.
» LIX — Della dispensazione della Dottrina, p. 557.
» LX — Dei Sacramenti, p. 558.
» LXI — Del Battesimo cristiano, p. 613.
» LXII — Del Battesimo dei fanciulli, p. 652.
» LXIII — Della Penitenza, p. 659.
» LXIV — Della Confessione, p. 667.
» LXV — Della Confessione auricolare, p. 682.
» LXVI — Della « Satisfactio », p. 693.

L'opera è evidentemente il conglomerato un poco faraggi-noso di quei certi opuscoli anteriori dello Stancaro, dei quali si è fatto cenno. Lo dimostrano, oltre alla frettolosità della stampa (p. e. a p. 32 non è riportato il titolo del cap. VII, e così via), la disordinata distribuzione della materia, la ripresa dei medesimi argomenti nei punti più inattesi e lo stesso rimpianto che lo Stancaro esprime alla fine della sua Prefazione dedicatoria di non aver potuto (e sì che il volume comprendeva ben 697 fitte pagine !) esaurire l'argomento e compiere la terza parte del suo disegno che doveva trattare dei Sacramenti ; e ciò « per certi et legittimi impedimenti », com'egli precisamente dice. Non esposta, pertanto, è la dottrina dell'Eucaristia, che toccava appunto allora, nei dibattiti fra i seguaci di Lutero e quelli di Zuinglio, il suo punto critico ; onde la posizione dello Stancaro rispetto ad essa era piuttosto delicata, per ragioni sue personali,

che già si accennarono e di cui meglio in seguito si dirà ; onde non è avventato il sospetto che esse figurassero fra quegli impedimenti, ch'egli allega. Non è ancora enunciata in questo libro la sua particolare dottrina della Mediazione di Cristo, che sarà poi tre anni più tardi argomento della sua fiera lotta con l'Osiander ; e ciò ad onta che di tutta la restante Cristologia siavi abbastanza ampio discorso ; il che conferma ancora l'appunto mosso allo Stancaro di costruire le sue teorie traendone di solito lo spunto da quelle enunciate dai suoi avversarii e semplicemente rovesciandole.

È poi notevole l'accanirsi dello Stancaro contro gli Anabattisti, onde risulta ch'egli non era stato punto travolto da quella propaganda che essi già erano venuti facendo nel Veneto, ed anzi vi contrastava.

Si può in fine rilevare che l'indirizzo generale e prevalente della trattazione è ancora il luterano.

Di fatti essa può suonare come la risposta, in senso luterano, a una specie di Questionario, in ben 51 articoli, che gli Inquisitori rivolgevano di ufficio agli accusati di eresia in quel torno di tempo : « Interrogatoria super quibus debet examinari reus ab inquisitoribus fidei » (1). Si vede che la memoria di quegli articoli era rimasta ben viva nella mente dello Stancaro, dal giorno che nelle carceri di Venezia gli erano stati sottoposti e contestati.

V.

L'altra scrittura dello Stancaro, di cui si è detto testè e che (a non parlare degli opportunistici libelli anticattolici accennati a suo luogo) rispecchia l'ultima fase della sua evoluzione teologica, fu composta evidentemente in vista del Sinodo del 4 aprile 1570, dal quale uscì la famosa Unione di Sendomir (2). A questa finirono con aderire, come s'è visto, anche i seguaci dello Stancaro, non per altro lui ; onde ha un certo colore di ironia l'aria ch'egli si da di parlare a nome, non solo suo, ma di tutti loro, nella Confessione redatta dieci soli giorni prima dell'aper-

(1) Edito dal Buschbell, pp. 325-329.

(2) Vedi sopra, *Ricerche religiose*, IX, p. 140 sg.

tura di quel sinodo, e cioè datata da Stobnica (l'ultimo suo rifugio, come si è detto) il 24 marzo 1570 (1).

Summa Confessionis fidei Francisci Stancari Mantuani, et quorundam discipulorum suorum, triginta octo Articulis comprehensa, 1570, in 16°, di pp. 45 (numerate con lettere maiuscole e con l'esponente di numeri arabi).

Il libercolo è altrettanto parco di contenuto, quanto ricco di successivi titoli e sottotitoli; dai quali trasparirebbero, da una parte, l'irrefrenabile impetuosità di quella natura prepotente, e, dall'altra, la sua oramai vacillante persuasione di aver davvero dietro di se quei certi discepoli, di cui il titolo soprariferito parla. La Prefazione, invero, suona:

Francisci Stancari Mantuani in Summam Confessionis fidei suae (si noti questo singolare) *Praefatio.*

Nella terza intitolazione, quella preposta al testo, ricompaiono i discepoli, sì; ma compare pure un'aggiunta molto significativa, e cioè l'omaggio alla Chiesa cattolica, al quale vengono associati, d'autorità, quei certi discepoli, e che, del resto, i libelli dello Stancaro medesimo, contro di essa scagliati, il 20 dicembre di quel medesimo anno 1570, dovevano poi così ostentatamente smentire. Eccola:

Summa fidei christianae, quam ego (e qui salta fuori l'incorreggibile egocentrico) *Franciscus Stancarus cum Catholica Ecclesia profiteor, una cum quibusdam discipulis meis, 38 Articulis comprehensa, 1570.*

La Prefazione va qui riportata per intiero:

«Insurgentibus in Ecclesiam Haereticis, eamque suis haeresibus turbantibus, mos antiquus antiquis Sanctis Patribus erat, ut Confessionem fidei suae ad se invicem mitterent, quo unitas Ecclesiae, ac fidei puritas inter se conservaretur, et communi suffragio haereticis resisterent. Sic et Damasus Papa Confessionem fidei suae aedidit. Sic Papa Liberius suam ad Athanasium, et Athanasius ad Liberium suam Confessionem misit. Misit quoque explicationem fidei ad Epictetum Corinthiorum Episcopum.

(1) Dalla *Centralbibliothek* di Zurigo (come sopra).

Sic et D. Hieronymus suam ad Cyrillum misit. Et tamen, cum sic facerent, de Trititate et unitate Dei, deque Incarnatione, et quae ad Incarnationem pertinent, praesupponentes tamen Symbolum Apostolicum nostrae fidei fundamentum, tantum scribebant. Ad eundem modum et Collocutores Protestantium, qui Lutherani vulgo vocantur, nullam aliam fidei suae Confessionem (tunc ego ibi adfui) eam postulantibus Praesidentibus Colloquii illius ultimi a Carolo quinto Imperatore Ratisponae indicti, quam tria illa ab universali Ecclesia recepta Symbola fidei obtulerunt, videlicet Symbolum Apostolicum, Nicenum, et D. Athanasii, et quatuor illa magna et generalia Concilia de fide. Sic et ego, cum hoc tempore multos, eosque varios, ac etiam inter se discordes Haereticos contra fidem Catholicam insurrexisse viderem, qui horribiliter scriptis suis nefandis atque blasphemis tam Catholicam fidem lacerant et corrumpunt, quam me quoque Franciscum Stancarum suis calumniis proscindunt, immitatione S. Patrum motus, licet a discipulis meis saepissime rogatus fuerim, decrevi me quoque non solum de praecipuis fidei nostrae Articulis, de quibus tamen multos libros aedidi, verum etiam de toto corpore Doctrinae Christianae summam fidei meae et quorundam discipulorum meorum in lucem aedere, ut omnes videant, quid nos de fide Catholica sentiamus. NOTA. Hanc Confessionis fidei nostrae summam iudicio Sacrosactae Ecclesiae Dei et Christi humiliter submittimus, Haereticis autem, sciolis, et calumniatoribus non submittimus. Qui si calumniari perexerint, sentient, Deo favente, nos non tacituros. Deus illuminet omnium corda. Amen. Stobniciae in minori Polonia, 24 Martij. Anno Domini, 1570 ».

La modestia non può certo dirsi la dote preminente di questo documento finale del pensiero teologico stancariano : poichè di stare in riga con lui non stima degni che i Santi Padri, i divi Dottori e qualche Papa ben bene antico ; e tra i recenti non degna di memoria che i Luterani del Colloquio di Ratisbona, perchè vi aveva partecipato anche lui. Nè di minacciare confutazioni e ritorsioni si mostra stanco neppure qui, contro tutti i suoi avversari, di qualsivoglia confessione, che gratifica in blocco del nome di eretici.

VI.

Ed ecco il contenuto della sua Confessione di fede.

Cap. 1 – De verbo Dei.
» 2 – De Trinitate et Unitate Dei.
» 3 – De Incarnatione Christi.
» 4 – De Mediatore Domino nostro Jesu Christo.
» 5 – De Symbolis fidei.
» 6 – De Sacris Conciliis.
» 7 – De Scriptis Sanctorum Patrum.
» 8 – De Ecclesia Catholica.
» 9 – De Capite, et fundamento Catholicae Ecclesiae.
» 10 – De Ministris, seu Pastoribus Ecclesiae Christi.
» 11 – De potestate, atque authoritate Ecclesiae, et Ministrorum eius.
» 12 – De Gradibus beneficiorum Dei erga electos etc.
» 13 – De Praedestinatione.
» 14 – De Peccato Originali.
» 15 – De Lege et Evangelio.
» 16 – De Fide et Operibus.
» 17 – De Poenitentia.
» 18 – De Confessione.
» 19 – De Justificatione.
» 20 – De Libero hominis Arbitrio.
» 21 – De Sacramentis.
» 22 – De Sacramento Babtismatis.
» 23 – De baptismandis Infantibus.
» 24 – De Sacramento Eucharistiae.
» 25 – De Comunione Aegrotantium.
» 26 – De Communione sub utraque specie.
» 27 – De Confessione auriculari.
» 28 – De Censura Ecclesiastica, seu Excommunicatione.
» 29 – De Absolutione.
» 30 – De Utroque Magistratu, Civili scilicet et Ecclesiastico.
» 31 – De Invocatione Sanctorum.
» 32 – De Purgatorio.
» 33 – De Copula Sacerdotali, seu Coniugio Sacerdotum.
» 34 – De Traditionibus humanis.
» 35 – De omnibus Articulis fidei, deque tota Christi et Catholicae Ecclesiae Doctrina.
» 36 – De Universali, seu Catholica Ecclesia.
» 37 – De Haeresibus.
» 38 – De Immortalitate animae.

La relativa stringatezza di questo documento, del resto meglio ordinato e concatenato che non quello che abbiamo esa-

minato più sopra, è dovuta anche al fatto, che lo Stancaro vi si richiama di continuo ai suoi scritti precedenti,e segnatamente a quei suoi *Canones Reformationis* del 1550, dei quali si vede che ancora dopo vent'anni si gloriava.

VII.

Questa confessione di fede dello Stancaro non entra esattamente nel quadro di nessuna delle Confessioni o Denominazioni cristiane allora esistenti. Le sue divergenze dalle principali Chiese evangeliche, allora definitivamente costituitesi e differenziatesi, le faremo vedere trattando di alcuni punti più interessanti della teologia stancariana. Ritorno, dunque, a quella *Catholica Ecclesia*, della quale nell'intestazione della sua *Summa* il Mantovano dichiara di condividere la professione di fede ? Ma bisogna vedere che cosa veramente fosse cotesta chiesa cattolica nella mente dello Stancaro. Intanto, contro la Chiesa Cattolica storica, quella cioè Romana, egli sosteneva alcuni principii da questa respinti e condannati.

Il più appariscente è certo quello del matrimonio degli ecclesiastici, sostenuto invece dallo Stancaro *mordicus*, e si capisce : aveva lui stesso preso moglie e ne aveva avuto un figlio. Su questo punto, almeno, ci fu una edificante continuità e coerenza nelle sue opinioni, dalla sua Opera della Riforma, ai suoi Canoni della Riforma, fino a questa sua finale Confessione. Abbiamo a suo luogo visto come nel 1560 egli fu in procinto di riconciliarsi con la Chiesa cattolica, ma che le sue trattative con il Nunzio Bernardo Bongiovanni fallirono perchè lo Stancaro non volle ricredersi sopra un solo articolo, che non è stato però detto quale fosse (cfr. *Ricerche*, VIII, p. 356). È facile immaginarlo: quello del matrimonio. Si è pure visto (Ibid., p. 396) come di riconciliarsi con la Chiesa cattolica, a malgrado del contratto matrimonio, fosse riuscito al suo grande avversario, l'Orichovius. Ma è da ricordare che il Ruteno, a differenza del Mantovano, apparteneva alla Chiesa greca ; onde si spiega come egli investisse poi lo Stancaro per la pretesa di costui di abbinare i due casi, poichè la moglie del Mantovano, appartenente alla Chiesa latina, restava pur sempre una semplice concubina, men-

tre la sua sarebbe stata una moglie legittima. (Cfr. *Ricerche Religiose*, VIII, p. 397, n. 1).

Riserve circa la Confessione auricolare lo Stancaro faceva già nel Cap. LXV della sua Opera della Riforma, e conferma nell'art. 27 della Confessione. Del Purgatorio cattolico è detto all'art. 32 di questa addirittura: « Purgatorium illud ficticium commentum Diabuli est per homines impios et avaros inventum ». La Comunione, come si vedrà meglio in seguito, è sostenuta necessaria « Sub utraque specie ». Dei Sacramenti vi è detto (Art. 21): « Duo Sacramenta a Christo Domino instituta, Baptismum scilicet et Coenam Domini reverenter recipimus, et ea intilligimus et exercemus ac dispensamus, ut Dominus ipse instituit, et analogia fidei exigit. Alia autem non recipimus, quia sacramenta non sunt ». Il culto dei Santi, contro il quale fin dal suo carcere di Cracovia lo Stancaro aveva scritto (cfr. *Ricerche*, VIII, p. 209), è ancora rifiutato (art. 31).

Ma lasciando in disparte cotesti punti particolari, veniamo a quello centrale, e cioè alla concezione stessa della Chiesa. Nella sua Opera della Riforma lo Stancaro ci si mostra ossequente del tutto al concetto luterano della Chiesa invisibile (Cap. LI, pagina 443 sg.). Dalla quale, egli dice, sono esclusi «i Gentili, over ostinati (mi doglio certo) Giudei, over Mahumetani, cioè Turchi, over ostinati avversarii di Cristo» (1). Nella Confessione di fede il Mantovano fa un passo e, staremmo per dire, un salto indietro. Dice l'articolo 8: « Credimus et confitemur unam, sanctam, Catholicam, et Apostolicam Ecclesiam, cui post Deum et Chritsum, et Verbum eius, uti vero templo Dei viventis, et corpori Christi mystico, columnae et stabilimento veritatis, omnem honorem et reverentiam atque obedientiam exibemus ». Questa professione di fede è ripresa e rinforzata da quella dell'art. 36: « Universalem, seu Catholicam Ecclesiam, exceptis erroribus et Haeresibus, quae in eam irrepserunt, dormientibus eius pastoribus, amplectimur et veneramur, et in ea nos esse

(1) Il rimpianto qui espresso, in rapporto alla pervicacia dei soli Israeliti, non potrebbe addursi come argomento nella ancora insoluta questione (cfr. *Ricerche* VIII, p. 197 sg.), se lo Stancaro fosse di nascita o, almeno, di origine ebrea ?

profitemur, a qua numquam defecimus (Deo gratia) et in qua (Deo favente) constanter permanebimus ».

Chi è in essa compreso ? Dice il comma dell'art. 8 : « Est autem Catholica Ecclesia omnium personarum, locorum, et temporum, sed non nisi personarum credentium Christo, et locorum et temporum, in quibus invocatur vera fide Christus, in quibus obtemperatur Verbo eius. Nam renatorum et credentium Christo, est communio Christi, et Ecclesia Catholica, etiam si duo tantum aut tres superstites essent, ut Christus ait : Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, in medio eorum sum».

Chi è capo di tale Chiesa ? Dice l'art. 9 : « Credimus et confitemur huius unius, Sanctae, Catholicae et Apostolicae Ecclesiae caput esse unum et solum Christum.... Eundem praeterea Christum dicimus esse fundamentum Ecclesiae suae, ut Caput est. Sic enim Christus ipse ad Petrum dixit : Super hanc Petram (non super Petrum) aedificabo Ecclesiam meam. Petra vero erat Christus etc ».

Quale la organizzazione e gerarchia della Chiesa ? Dice l'Articolo 10 : « Agnoscimus et confitemur in Ecclesia Archiepiscopos, Episcopos, Pastores, ac Doctores Christo substitutos fuisse loco sui, non antem unum caput super universam Ecclesiam, ut in libro contra Stanislaum Orichovium demonstro » (1).

Se il disposto di questo articolo non fosse già abbastanza chiaro di per sè, nel senso di rifiutare ogni riconoscimento della autorità papale (coloro che la riconoscevano saranno sempre dallo Stancaro designati sprezzantemente come *Papistae*), e quindi nel senso di stralciare dalla qualificazione della Chiesa vagheggiata dallo Stancaro, accanto alle qualifiche di Cattolica ed Apostolica, quella di Romana, il richiamo finale alla sua polemica con l'Orichovio lo illuminerebbe di una ben cruda luce. Abbiamo visto come l'Orichovius, dopo essere stato uno dei più impudenti denegatori della supremazia romana, ne fosse diventato un non meno smaccato esaltatore (cfr. *Ricerche Religiose*, VIII, p. 395 e IX p. 250 sgg.), provocando una energica replica

(1) Di questo libro non ho potuto trovare traccia. Che fosse quello, con cui lo Stancaro si riprometteva addirittura di scorticare l'Orichovius ? Vedi *Ricerche Religiose*, VIII, p.398 sg.

del Modrevius, e, per quanto egli si vantasse che lo Stancaro non aveva ancor risposto, anche una più tarda di questi.

Dunque : niente Primato romano nella Chiesa vagheggiata dallo Stancaro. E qui egli si trovava d'accordo, non soltanto con tutte le Confessioni o Denominazioni scaturite dalla Riforma, ma anche con la Chiesa greca. Insomma la Chiesa Stancariana sarebbe stata precisamente quello che divenne la Chiesa Anglicana, dopo aver rotto con Roma proprio in quel medesimo anno 1570 e cioè una Chiesa cattolica, apostolica, *non* romana.

Con alcune delle Confessioni e Denominazioni sopraccennate egli concordava del pari nell'aver mantenuta la organizzazione ecclesiastica decentrata e la tradizionale gerarchia cattolica inferiore degli Arcivescovi, Vescovi, ecc. È noto, infatti, che nella Chiesa anglicana, e del resto anche nella Chiesa luterana danese e scandinava, i Vescovi si ritennero addirittura, dopo la Riforma, successori dei vescovi cattolici (1). È vero che, nell'Art. 8 succitato, lo Stancaro parlava di una Chiesa cattolica, ridotta magari a due soli membri ; ma è troppo evidente che qui egli non intendeva riferirsi alla democratica costituzione congregazionalistica di parecchie delle confessioni uscite dal ceppo calvinistico, sì bene soltanto di salvaguardare il titolo di cattolica a quella qualunque sparuta schiera di seguaci che fosse per rimanergli accanto, e a cui per altro il suo autoritarismo non avrebbe mai concesso di sovrastare a lui.

Ma tutte quante le Chiese, Confessioni e Denominazioni cristiane provvidero, rifiutato il Primato romano, a costituirsi un organo centrale. Lasciamo anche stare il Cesaropapismo greco e russo, ma tanto i Luterani quanto gli Anglicani attribuirono la suprema potestà del governo ecclesiastico al sovrano, quale che egli fosse. Onde in Germania il sovrano era detto « Summus Episcopus » ; anzi valeva il principio, rispetto perfino ad uno dei più minuscoli dei suoi infiniti staterelli : « Dux Cliviae est papa in territoriis suis »: onde un teorico del sistema, Samuele Stryck,

---

(1) Cfr. Friedberg-Ruffini, *Trattato del Diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico* ; Torino, 1893, Paragr. 78 e segg., p. 316 e sgg., ; e Ruffini, *Corso di Diritto ecclesiastico italiano* ; Torino, 1924, p. 42 sgg. ; p. 313 sgg.

intitolava il suo libro « De principe quolibet papa in suo territorio ». Ed in Inghilterra il Re era il « Supreme Head » della Chiesa stabilita. Per le altre Confessioni evangeliche, sopratutto per quelle derivate dal ceppo calvinistico, organo del reggimento ecclesiastico centrale è, come è risaputo, il Sinodo ; e organo esecutivo nel tempo intermedio fra la chiusura di un sinodo e l'apertura del seguente è il cosidetto « Moderamen ».

Orbene, il nostro Stancaro scrive all'art. 11, che « Potestas Ecclesiae penes est universum populum », il che arieggerebbe l'« universitas fidelium », che Marsilio da Padova ravvisava nel popolo circa il governo della Chiesa. Ma lo Stancaro soggiunge tosto : « Authoritas vero in ea administranda, est penes Ministros, qui legitime vocati, explorati, et probati sunt, atque ab Ecclesia, aut eius legitimis Episcopis ordinati. Nullam praeterea novimus potestatem in Ecclesia, nisi quae ad aedificationem fidei faciat, non ad destructionem, pro veritate, non contra veritatem ». Il che sembrerebbe restringere la sopraccennata « potestas » del popolo e l'« authoritas » dei ministri alle cose puramente spirituali.

Forse, qualcosa di più concreto ed attendibile, circa le concezioni e le mire del Mantovano — anzi che da coteste espressioni un po' confuse e parecchio ingarbugliate della sua Confessione — lo potremmo ricavare dalle sue gesta. Lo abbiamo visto farla da legislatore assoluto ed autoritario, quando compose i suoi Canoni (cfr. *Ricerche*, VIII, p. 209 sg., p. 232 sg.), da lui pomposamente intitolati, quando li diede alle stampe (Ibid., p. 214) : « Canones Reformationis ecclesiarum Polonicarum ». Ed era troppo umano, massime in un uomo come lo Stancaro, che una grande nostalgia di quel suo potere imperatorio gli fosse rimasta nell'animo. Tanto più che un giorno i Luterani polacchi, non troppo esigenti in fatto di autorità suprema ecclesiastica (non avevano forse i loro correligionarii tedeschi proclamato papa il sovrano di Cleve, che doveva contare un numero di abitanti non di troppo superiore a quello della comunità stancariana dei tempi migliori ?), avevano in certo loro sinodo fatto questo : « Creaverunt Papam Stankarum, alios fecerunt Episco-

pos, alios Archidiaconos » (1). Altro che organizzazione democratica ! Quel nome : *Papa*, deve aver seguitato a titillare soavemente l'orecchio del Mantovano. La sconfinata immodestia e la colossale megalomania di quell'uomo erano capaci di questo.

VIII.

Il nostro Stancaro rimase, dunque, fuori della Chiesa cattolica, malgrado che avesse bussato alle sue porte per rientrarvi, non avendo potuto esservi riammesso fiancheggiato, com'egli pretendeva, dalla moglie e dalla prole, e dovendosi accontentare da ultimo di lanciarvi contro, da quel gran *rancunier* ch'egli era, qualcuno di quei rozzi mattoni teologico-polemici di sua fattura.

Rimasto nel girone della Riforma, sarebbe ora da vedere come egli sistemò i suoi rapporti di carattere teologico (quanto agli altri si è visto che razza di *mauvais coucheur* egli fu) con le restanti Confessioni evangeliche. È per altro evidente che non varrebbe la pena, e ch'egli non si meriterebbe, che si esponessero in disteso, punto per punto, le sue dottrine, ad eccezione però di quella, nella cui storia, come si disse, egli riuscì ad imprimere una propria orma. C'è una via di mezzo : scegliere alcuni dei punti più salienti e più caratteristici della dogmatica protestante, e saggiare al loro paragone quale fu l'insegnamento o, se si vuole, semplicemente l'atteggiamento del Mantovano.

I punti scelti sarebbero questi tre :

1° La questione del Libero Arbitrio e della Predestinazione, con le connesse questioni del Peccato originale e della Giustificazione.

2° La questione eucaristica.

3° La questione cristologica e soteriologica, con l'annessa questione della mediazione di Cristo.

(1) Vedi *Ricerche Religiose*, VIII, p. 339, e *Acta historica res gestas Poloniae illustrantia* ; Cracoviae, 1879-1888, tom. IX, 1, p. 486.

L'interesse spirituale ed anche scientifico delle tre questioni sta in ragione inversa della importanza effettiva e pratica che esse ebbero nella storia del Cristianesimo.

Sublime ed eterna questione la prima, tale da affaticar le menti più elette, non fu però cagione di scissure insanabili e di conflagrazioni gravi nella vita dei popoli d'Europa; poichè — se anche nell'ambito della Riforma protestante, dal ceppo calvinistico dei rigidi Predestinatarii d'Olanda si staccarono alcune confessioni recisamente antipredestinatarie, come quella degli Arminiani, e se anche, inversamente, e quasi per una specie di ripercussione trasversale di quelle controversie olandesi, culminanti nel credo predestinatario formulato dal Sinodo di Dordrecht del 1618, si iniziò nel seno stesso della Chiesa cattolica una corrente religiosa nettamente predestinataria, quella dei Giansenisti — non si trascese mai, salvo che in Olanda subito dopo quel Sinodo, a trasformare quella controversia in dibattito anche politico, e grave di eccessi perfino sanguinari (1).

Questioni infinitamente meno serie le altre due e destituite di qualunque duraturo e fecondo riflesso nella scienza teologica, tali, cioè che ad esse si può forse applicare il giudizio, un po' tagliente a dire il vero, del Réville, e cioè che ad esse « aucun homme sérieux ne peut penser aujourd'hui » (2). Eppure la Questione eucaristica o, come si disse la Querela sacramentaria — risoluta omai da secoli e quindi eliminata definitivamente dalla sfera di pensiero e di azione della Chiesa cattolica — balzò improvvisa, fin dai primi tempi della Riforma, per opera di Lutero, nel centro medesimo, nel cuore, si può dire, del movimento protestante, vi si infisse poi irremovibilmente, occupò tutti i mag-

(1) Osserva di fatti il Mueller, *Kirchengeschichte*; paragr. 237, vol. II, Tübingen, 1919, p. 74, che la controversia predestinataria non generò mai, a differenza della eucaristica, nessuna scissura fra i due maggiori campi della Riforma.

(2) Reville, *Histoire de la Divinité de Jésus Christu*; Paris, p. 132. p. 132. Non vorremmo certo dire che non fosse un « homme sérieux » Hegel, il quale costruì, com'è noto, una propria dottrina della Trinità, ch'egli pretendeva fosse in piena armonia con il dogma cristiano, e gli fornisse una base filosofica. Ma oramai si è dai più d'accordo nel ritenere che non la sua dottrina servisse di puntello al dogma, ma, inversamente, questo alla famosa concezione triadica, che sta alla base della sua filosofia. Cfr. Hessen, *Hegels Trinitätslehre, zugleich eine Einführung in Hegels System*; Freiburg im Breisgau, 1922, p. 36 sgg.

giori spiriti di quella parte, e finì per consumare una scissura, di gran lunga più profonda e più imponente che non quelle sporadiche ed in parte effimere defezioni dal ceppo calvinistico, delle quali si è detto, provocate dal disparere circa il Libero Arbitrio e la Predestinazione : — la scissura, cioè, non più sanata fra le due maggiori confessioni protestanti, la luterana e la calvinistica, e che costituì, di conseguenza, la più grave jattura e, per converso, la più grande ventura del Cattolicismo di contro ad essa. E che dire poi della questione cristologica ?Lasciamo stare i formidabili scontri dell'Antichità, e ci basti ricordare, a Riforma già avviata e anzi trionfante, il rogo di Michele Serveto e la decapitazione di Valentino Gentili.

Orbene, conoscendo oramai a fondo il nostro Stancaro, non ci meraviglieremo affatto che — molto più ricco, com'egli era, di ardimenti e di accorgimenti polemici che non di vera forza speculativa — la prima delle tre questioni l'abbia, a quanto almeno risulta, molto mediocremente interessato, e che, di conseguenza, nessuno si sia fatto carico delle sue opinioni al riguardo, riferite tutt'al più, e molto parzialmente e sommariamente, dal Wigand, che non si prese poi neppure la briga di confutarle. Capiremo ancora assai bene che, nella grossa questione dell'Eucaristia, egli si sia trovato più a suo agio, e che, date le fluttuazioni e mutazioni che la dottrina subì presso gli stessi più insigni fra i Riformatori, egli abbia avuto occasione e maniera di giostrare a suo piacimento, accontandosi ora con gli uni ed ora con gli altri, e pestando i piedi un poco a tutti. Finalmente è da considerare come la generale detestazione delle eresie antitrinitarie e il vero arsenale di imprecazioni e di condanne contro di esse foggiate dall'ortodossia protestante, abbia fornito anche allo Stancaro i proiettili più micidiali da lanciare alla testa dei suoi avversarii ; mentre, d'altra parte, nella Soteriologia, e più precisamente nella controversia circa la Mediazione di Cristo, controversia di carattere spiccatamente giuridico, lo spirito di leguleio litigioso del Mantovano trovò, stiamo per dire, il suo cavallo di battaglia per partire in guerra contro tutti, così da finire con imporsi a tutti ; onde tutti furono poi costretti ad accapigliarsi con lui, non fosse per altro che per toglierselo dai piedi.

Con tutto ciò, stimo non inutile studiare un po' diffusamente le tre questioni in funzione, se così posso dire, del nostro Stancaro. Giova a volte considerare le più grandi battaglie e valutarle dal punto di vista, non soltanto dei capitani, ma dell'umile fantaccino che magari non vi si sarà comportato da eroe. E poi questi sono problemi, l'indagare i quali non può non conferire sempre alla cultura, da qualunque lato lo si faccia, massime nello stato presente dei nostri studi italiani. Le dottrine teologiche del Mantovano non si potrebbero presso di noi chiarire, senza dare loro un molto largo contorno. Poichè ciò che sarebbe possibile a un ricercatore straniero, e segnatamente tedesco, non è dato invece a noi. Da noi, in mancanza di buoni lavori generali altrui ai quali rifarsi, il ricercatore è costretto a tracciare egli stesso lo sfondo del quadro, per potervi collocare al giusto posto e lumeggiare convenientemente anche una sola figura od un singolo episodio.

Toccherò, pertanto, delle tre questioni con metodo adeguato alla loro diversa natura: prendendo le mosse un po' di lontano nella prima e nell'ultima, i cui addentellati risalgono molto addietro nei secoli, movendo invece dall'epoca della Riforma nella seconda, che allora soltanto, come si disse, ricevette il suo pieno rilievo.

Torino.

Francesco Ruffini

LE FASI DELLA PROFEZIA

Il fenomeno di uomini che predicono il futuro è noto sin dall'antichità storica.

Quando e dove abbia avuto i suoi inizi, non è facile dire; per quanto non sia improbabile che anche nelle epoche non storiche il fenomeno si sia verificato, e press'a poco nei modi coi quali si verifica oggi presso i popoli barbari rimasti fuori delle grandi correnti della civiltà.

1ª Fase: *La profezia nella preistoria.* — Originariamente la profezia non doveva manifestarsi da sola, ma unita ad altri fenomeni di natura mistica, terapeutica, scientifica e politica: così che non doveva essere raro il caso di trovare il profeta che era anche mago in quanto, valendosi de' suoi rapporti colla Divinità (Spirito, dèmone, tabù ecc.), era in grado di indirizzarne i voleri nei rapporti dell'uomo; oppure che era anche medico in quanto, colle sue preghiere e co' suoi scongiuri allontanava dai malati le infermità (i cattivi spiriti, il Maligno); infine che era anche il Genio tutelare di una città, di una provincia, di una nazione o di un popolo, in quanto intercedeva presso la Divinità in favore della comunità affidata alla sua tutela, o colla sua pietà la salvava dall'ira divina.

Base necessaria della profezia è il concetto, e, sopratutto, il sentimento del netto distacco del corpo dallo spirito (dall'anima) e di questo dallo Spirito Universale, ossia, Dio.

Da ciò si deve arguire che la profezia non può esser nata che in tempi relativamente recenti; vale a dire, allorquando il pensiero dell'uomo, per aver già raggiunto una relativa maturità, ha creduto di dover rendere omaggio alla Divinità, da lui nettamente separata, e di doversela propiziare mediante l'adempimento di riti ad essa cari.

Quindi, una teogonia, un sistema religioso qualsiasi, doveva già essersi affermato; e per l'appunto basato sul distacco dell'uomo dalla Divinità: in altre parole il sentimento del dualismo materia — spirito, uomo — Dio, doveva già essere penetrato nel cuore dell'uomo.

Che l'uomo di questi primi tempi sentisse la Divinità come un bene perduto, è confermato dai miti relativi al Paradiso Terrestre, all'Età dell'oro, all'Isole dei beati, all'Atlantide; e ricordiamo solo questi come le testimonianze più cospicue e più note del sentimento di nostalgia del passato favoloso, che mai andava disgiunto dal sentimento negativo e pessimistico della vita e dal desiderio di conquista della perduta felicità.

L'uomo sentiva il distacco dalla Divinità come una condanna, e desiderava ritornare in seno ad essa. La concezione religiosa espri-

meva questo sentimento e le pratiche del culto esprimevano questo desiderio, mentre dovevano essere il mezzo mediante il quale il ritorno doveva effettuarsi.

Il peccato, sentito come ira divina, aveva staccato l'uomo da Dio, e fra di loro aveva posto una barriera, che solo la pratica di determinate cerimonie riusciva a superare.

Perchè il Regno di Dio e Dio stesso non erano scomparsi dall'Universo; si erano solo allontanati nello spazio, e potevano essere richiamati e rivissuti sol che si riuscisse a vincere il limite imposto all'uomo dalla corporeità fisica, e si riuscisse a identificarsi, magari per brevi istanti, con essi.

Si trattava di raggiungere uno stato di temporanea morte fisica e di ebbrezza estatica, e tutti i mezzi erano considerati buoni, purchè il parossismo raggiunto colla corsa, colla danza, colle droghe, coi profumi, colle pratiche, e, perfino, colla flagellazione, servisse a svincolare l'uomo dal proprio limite corporeo ed a farne una cosa sola colla Divinità.

Era, questa, la felicità ed il compimento delle aspirazioni personali del « misto » antico, ma non ora nè la profezia nè il messianismo perchè entrambi sono fenomeni di ordine sociale, inconcepibili senza la vita associata.

A chi dovrebbero infatti servire la predizione degli eventi a venire e la speranza messianica in un Regno di beatitudine futuro, se non ci fossero degli uomini che colla loro associazione raggiungono quel futuro che l'individuo isolato non può raggiungere perchè la sua vita ha inizio, si afferma e decade in pochi decenni; e se nelle contingenze di questa vita associata non si verificassero le condizioni che rendono possibile la speranza messianica stessa ?

Il fenomeno sin quì esaminato è il vestibolo necessario della attività profetica, il termine dentro del quale si esaurisce l'ermeneutica mistica della profezia, senza per altro essere di per sè sola, la profezia.

La profezia vera e propria comincia quando il « misto » per essersi unito alla Divinità ne diventa il portavoce; che è il significato della parola ebraica *nabi* colla quale viene indicato « l'oratore che parla a nome di Dio ».

2ª Fase: *La « mantica d'ispirazione »*. — Si passa dalla prima alla seconda fase della manifestazione profetica, quando il soggetto, nel furore dell'eccitazione estatica, si muove, emette dei suoni inarticolati; infine parla. I suoi gesti, i suoi suoni, infine le sue parole vengono interpretate dall'augure o dal sacerdote; e questo genere di profezia, che i Greci chiamano « mantica d'ispirazione » in quanto è l'interpretazione dei gesti del soggetto i quali corrispondono ai segni che l'aruspice trova nei visceri delle vittime o nel volo degli uccelli, comprende tutta l'aruspicina ed ha stretti vincoli di parentela coll'astrologia; come, in quanto è l'interpretazione di suoni inarticolati,

comprende la glossolalia nota nell'antichità ai frigi, ai babilonesi, quanto ai greci ed ai primi cristiani, e, modernamente, ai dervisci mussulmani ; mentre, in quanto è l'interpretazione di parole articolate o di sentenze oscure comprende, esaurendolo, il vario fenomeno degli oracoli e delle sibille.

Inutile dire che anche in questo genere di profezia è presupposta una metafisica della natura e della storia, e che, perciò, occorre un certo grado di sviluppo della civiltà e del pensiero per la sua manifestazione ; manifestazione che è precipuamente avvenuta nel nono secolo avanti Cristo, e precisamente presso le nazioni dell'Asia Minore, Frigia, Assiria, Babilonia, Grecia, Palestina, in seno alle quali s'è diffuso per irradiazione, giacchè l'impulso ha avuto origine nella Frigia, od, almeno, presso di essa ha assunto la capacità di diffusione e i caratteri coi quali questa diffusione è avvenuta.

Sembra che in Grecia la « mantica d'ispirazione » sia penetrata con l'invasione dei Dori ; certo il culto dionisiaco, ignoto ad Omero e ad Esiodo, co' suoi riti fremebondi e selvaggi era sentito come straniero e come barbaro e perciò osteggiato nella sua introduzione ; all'istesso modo che Samuele, Amos, Elia ed Eliseo (che esprimevano i sentimenti del popolo ebraico del quale erano i veri profeti, mentre i profeti del tipo dionisiaco erano considerati falsi profeti e come tali derisi e combattuti), stimavano pazzi ed impostori i profeti frigi del Baal, dai quali avevan cura di distinguersi (da loro e dai loro imitatori ebraici), quando non riuscivano a fare ciò che fece Elia, il quale in una sola volta ne fece trucidare quattrocentocinquanta !

Già nel cap. IX del libro I di Samuele un ignoto interpolatore ha avuto cura di avvertire che il nome di profeta era di data recente e straniero, senonchè gli uomini in possesso delle qualità di Mosé e di Samuele erano chiamati dal loro popolo Veggenti.

La distinzione è opportuna e preziosa, perchè ci dà modo di tirare una linea netta di demarcazione fra i due tipi principali di profezia. Quando a ciò s'aggiunga che il primo tipo di profezia, da tutti i popoli che l'hanno praticato, è messo in rapporto colla terra e colle Divinità che la governano (Dioniso, Sileno, e i Sileni, Attis che, com'è noto, è una divinità della natura), e si rifletta che appunto nelle profondità della terra venivano posti l'Inferno e gli Dei inferi (dèmoni) ; mentre nel Cielo venivano posti l'Olimpo e gli Dei superni (e dagli Ebrei, Iahvè con i serafini, i cherubini, i troni e gli Angeli), non si avrà difficoltà ad ammettere che esiste un tipo di profezia terrena ed uno di profezia celeste ; ispirati, rispettivamente, dalle Entità Demoniache che dagli inferi governano la terra, e dalle Gerarchie Celesti che governano la vita spirituale dell'universo.

Anche il modo mediante il quale gli ispirati ricevono la capacità di profetizzare è diverso : consistendo, per i profeti del primo tipo (terreno), in un ascendere dal basso (dalle profondità della terra) fino

a loro e fino ad invasarli, di essa capacità ; e pei profeti del secondo tipo (celeste), in una discesa dal Cielo (da Dio e dagli Angeli) fino a loro, della capacità anzidetta.

Ma, per quanto il procedimento sia e rimanga diverso, pure in tanti casi gli effetti sono identici ; e prova ne sia il fatto narrato in Samuele, I, X dove è detto come Saul, benchè investito dall'alto dei doni divini (fu, come si sa, unto re da Elia), si comporti nel medesimo modo dei profeti del primo tipo, i quali, ravvolti in pelli di montone, ebbri, urlanti e danzanti al suono di flauti e tamburi, discendono dai colli di Ghilbea profetizzando false sentenze e scandalizzando gli uomini dabbene colle loro pazzie.

Perchè non è inopportuno ricordare che questi profeti ebrei non ispirati, al pari dei profeti frigi, erano dai loro connazionali giudicati pazzi ; all'istesso modo che i Greci giudicavano i profeti dionisiaci, la cui « mania » consideravano come « una forma di pazzia religiosa » e la era perchè i coribanti, accompagnatori demoniaci della Madre Frigia (Cibele), a testimonianza di Platone « vedevano senza stimoli esterni strane figure, udivano suoni di flauti, erano colti da una terribile eccitazione e da un irresistibile desiderio di ballare » mentre le deliranti e rosso vestite Baccanti, eccitate dal vino, dalla musica, dalla danza, e dalle grida, straziavano gli animali (e, qualche volta, pure gli uomini), che incontravano nelle loro notturne corse pei monti, illuminate dal rosso chiarore delle fiaccole.

La fase estrema di tal sorta di malattia veniva raggiunta dai profeti di Attis i quali, durante l'annuale processione commemorativa della morte del loro Dio e in preda a identici deliri, offrivano al commemorato i loro organi virili, che d'un sol colpo si tagliavano con un coccio all'uopo affilato ed appuntito.

Era, come abbiamo detto, una malattia psichica (come lo è stato più tardi il tarantismo manifestatosi in Italia nel Medio Evo) e come tale veniva sottoposto a cura.

La guarigione si otteneva per mezzo della omeopatia. Si facevano eseguire al malato delle danze all'uopo determinate con speciali melodie, le quali avevano la virtù di vincere la frenesia per il ballo nell'atto stesso che la provocava.

Ma lasciamo ormai questi profeti chiassosi al loro frenetico destino, per occuparci dei profeti direttamente ispirati da Dio.

3ª Fase : *La « Veggenza »*. — Abbiamo già visto che gli Ebrei, per distinguere i loro profeti da quelli del Baal frigio, li chiamavano «Veggenti ».

Sin dalle origini centrale è stata la loro importanza nella storia del popolo ebraico, perchè, a cominciare da Mosé, il profeta incarna la coscienza religiosa, politica e morale della razza : quando non è il condottiero del popolo (Mosé), o il consigliere, o il giudice, o l'incitatore all'azione dei governanti (Samuele, Elia, Eliseo, Geremia).

Egli è in una parola, la Guida perchè egli solo è in diretta comunicazione con Dio, che a lui si rivela, o mediante « segni », o direttamente.

Certo, non bisogna dimenticare che il Dio d'Israele non è diventato un Dio universale che molto tardi ; e cioè quando il processo di incorporazione nella razza (che è sempre stato lo scopo precipuo delle scuole profetiche, e che è stato raggiunto), ha descritta intera la propria parabola : la quale, iniziata dalla unificazione etnica, geografica, morale, religiosa e civile di essa razza compiuta da Mosé (o da quel condottiero che si suol chiamare con tal nome), è proseguita nel periodo eroico dei Giudici (Debora, Sansone, ecc.) ; ha trovato il proprio acme nel Regno Davidico ; dopo del quale è discesa : col frazionamento del Regno Davidico in due parti, colla sconfitta e distruzione prima dell'una (Israele) e poi dell'altra parte (Giuda), per finire nella totale dispersione.

Durante tale processo di sviluppo, il profetismo è stato la spina dorsale della razza ebraica ; il polso che dopo aver impressa la propria impronta al corpo animico della razza, tale impronta ha saputo mantenere nei secoli a dispetto di tutte le deformazioni e di tutti gli ostacoli.

Effettivamente il più grande miracolo della storia è la capacità di resistenza di questa razza ; e non si può non riconoscere che questo miracolo è stato proprio compiuto dai profeti ; cioè, da quei grandi uomini che hanno saputo incorporare le più grandi e le più sublimi idee dell'umanità in un popolo, il quale è veramente diventato l'Eletto, perchè nel suo pensiero s'è riversato quanto di meglio ha saputo produrre il pensiero umano.

In verità, Mosé (e quì dobbiamo una volta per tutte dire che noi crediamo alla storicità di Mosé ; o per esser più chiari, all'esistenza storica di un grandissimo personaggio che col proprio genio ha plasmato l'anima del popolo ebraico) è il più eccelso fondatore di religioni ; giacchè l'idea del Patto di Iahvé con Abramo (vale a dire, di Dio col popolo ebraico) è l'idea più potente che mente umana abbia saputo concepire, mentre nessuna l'uguaglia nella profondità e vastità de' suoi sviluppi !

Ebbene, questa è l'idea centrale del profetismo, oltre che esserne il presupposto indispensabile.

Senza di essa il profeta non avrebbe potuto diventare il giudice, il riformatore, il consigliere, in una parola, la Guida del proprio popolo; come, senza il presupposto della diretta manifestazione di Dio a lui suo portavoce e suo testimonio, non avrebbe non solo potuto esercitare la propria missione, ma aprir bocca !

È dalla concezione di questo primitivo Patto fra Iahvé e il suo popolo che derivano la cosmogonia, la religione, la politica, la storia del popolo Eletto ; infine gli sconforti, le speranze e il loro adempimento.

Anche nella Bibbia questi momenti di sviluppo sono disposti secondo l'ordine da noi seguito, perchè al racconto cosmogonico della

Genesi, seguono i libri teologico-ritualistici del Levitico, quelli storici e politici dei Giudici, dei Re, delle Cronache, quelli di pura intonazione letteraria e soggettivistica dei Salmi, dell'Ecclesiaste, del Cantico dei Cantici, di Giobbe e delle Lamentazioni di Geremia, ai quali fan contrapposto quelli di Isaia e di Daniele che, improntati ad un consolante ottimismo messianico, spianano la strada all'accoglimento del Nuovo Vangelo, nel momento stesso che intimizzandola, e, perciò, universalizzandola, tramutano l'aspirazione terrena del Regno messianico nell'aspirazione escatologica della salvezza eterna e del Paradiso.

L'opera dei profeti posteriori a Mosé, da qualunque parte sia stata rivolta la loro attività, è consistita nello svolgimento dell'idea mosaica del Patto Divino, col conseguente corollario del popolo Eletto.

Questo concetto fondamentale si è dapprima manifestato come azione politica sorretta dallo scopo di unire le sparse tribù israelitiche in un solo popolo, di dare a questo popolo una propria particolare coscienza di razza ed un proprio particolare territorio (questa è stata l'azione precipua di Mosé), degli Eroi (Giudici), e dei profeti (da Debora — la Giovanna d'Arco degli Ebrei — fino ad Eliseo); e questo scopo che politicamente è culminato (particolarmente per opera del profeta Samuele), nella instaurazione del Regno Davidico, è il correlato necessario del monoteismo religioso (giacchè se unico è il Dio, unico il popolo, unico dev'essere l'Unto che lo governa) e la base fondamentale del Messianismo (del Regno messianico del Cristo).

È questa la seconda manifestazione del concetto fondamentale sopradetto, e si è precipuamente esplicata nella lotta intollerante e ad oltranza contro l'idolatria, sostenuta indistintamente da tutti i profeti, gelosi del « geloso Dio » che per bocca loro parlava.

In questi casi i profeti diventavano i giudici del popolo e dei Re che lo governavano, e potente doveva essere la loro importanza, quanto grande il loro coraggio, se la Dinastia degli Omridi si estinse per virtù di uno di loro (Eliseo) e se una regina dell'autorità di Izebel non riuscì a scampar da morte i quattrocentocinquanta profeti del Baal frigio che adorava e che dalla sua patria aveva importato in Israele.

Le profezie relative alla condanna del popolo infedele e quelle, contrapposte ma identiche perchè dovute alla stessa origine, relative alla reintegrazione messianica, sono necessarie derivazioni dello stesso concetto fondamentale: proiezioni, nella storia, della pena inflitta da Iahvé al popolo resosi infedele, e poi del premio concessogli per il recuperato favore.

E come queste sono derivazioni di natura storica, le lamentazioni di Geremia, e le invettive di Giobbe da una parte, quanto gli idilli messianici del Deutero-Isaia dall'altra, sono derivazioni di natura psicologica (individuale e soggettiva) degli stessi sentimenti fondamentali di dolore e di gioia, dovuti alla sensazione di distacco od a quella di

unione con Dio : al peccato, in una parola, ed alla beatitudine derivante dall'osservanza della Legge.

Infine, derivazioni del concetto fondamentale del Patto sono anche il rigido legalismo farisaico e la santità di Gerusalemme ; perchè, nonostante che storicamente il clero tendesse sempre più a distaccarsi dal Collegio dei Profeti (sino a metterglisi dichiaratamente contro) e, sopratutto, dal suo spirito in libero e diretto contatto con Iahvè, per creare una gerarchia di intermediari fra Dio e l'uomo, per cristalizzare in formule definite e fisse la primitiva rivelazione mosaica, e per concentrare in un sol luogo (Gerusalemme), il culto, perchè ciò gli era praticamente utile in quanto accresceva la propria autorità politica nei confronti dello Stato e religiosa nei confronti del fedele; pure bisogna ammettere che non poteva avvenire diversamente.

Senonchè, come poteva il popolo, ignaro del significato recondito ed escluso dai benefizi della profezia riservata solo a pochi eletti, adorare il Dio Vivente se non nella lettera traverso la quale gli si rivelava (Santa Toràh, Decalogo, Patto) e che a poco a poco, per una trasposizione nota ai mitologi e facile ad immaginarsi, divenne il suo corpo stesso (l'Arca Santa del Patto ; e quì si ricordi l'episodio del trasporto dell'Arca in mezzo al campo di battaglia compiuto dagli Israeliti in guerra coi Filistei, per avere Dio dalla propria parte e per incutere con ciò paura ai nemici) portato in un solo luogo (Gerusalemme) esso pure diventato santo in virtù del privilegio di ospitare il Dio, e quivi solo adorato, perchè se Dio è unico, unico dev'essere il luogo di culto, e il clero che questo culto esercita ?

Per noi tanto questa che le altre derivazioni sopradette sono evidenti ; perchè non ci sembra da mettere in dubbio il fatto che una volta ammessa l'unicità di Dio e la sua strettissima unione col popolo eletto, questa non possa non portare, in sede politica, alla monarchia ed in sede ecclesiastica, al papato: ossia, alla concentrazione in un Collegio ben definito se non in un unico supremo sacerdote, dell'esercizio del culto e della rivelazione divina.

Ciò detto non ci rimane da vedere altro che :

1) chi erano i profeti ; 2) come vivevano ; 3) come avveniva in loro la rivelazione mantica.

In due passi caratteristici del Libro I dei Re facciamo la diretta conoscenza di due dei maggiori di essi : di Elia che ci viene descritto come un uomo villoso portante ai fianchi una cintura di cuoio e ricoperto del miracoloso mantello (che doveva essere il segno della sua elezione) col quale scomparte le acque e col quale investe Eliseo, che « chiama » alla missione profetica dai lavori agricoli ; e quì si ricordi il bel passo del I, Re, 19 dove per la prima volta compare quest'ultimo in atto di arare il proprio campicello.

Amos, invece, il primo profeta scrittore, era pastore ; mentre Geremia ed Ezechiele erano figli di sacerdoti e, forse, sacerdoti essi stessi.

Se, dalle parole premesse al proprio libro, si può supporre che Daniele appartenesse alle alte classi della società ; nessun indizio traspare circa la condizione sociale degli altri profeti ricordati nel Vecchio Testamento.

Molto probabilmente non avevano classe, o, meglio, la derivazione da una qualsiasi di quelle allora esistenti, non doveva costituire un ostacolo alla loro entrata nel Collegio dei profeti ; il quale, durato sino a pochi secoli avanti il Cristo, doveva rassomigliare ad uno dei nostri ordini monastici, essendo come questi un'accolta di religiosi dediti alla contemplazione ed alla predicazione, e come questi fiancheggianti il clero regolare col quale a volte dovevano inevitabilmente contrastare.

La conferma di questa organizzazione si ha, non solo nel fatto che i profeti sono ricordati come collettività separata, ma dal fatto che, tanto nei modi di vivere, come nella foggia del loro vestire (si ricoprivano, come abbiamo detto per Elia e com'è noto, con pelli villose, e dovevan senza dubbio essere trascurati ed eccentrici se nel Libro II, cap. II dei Re, leggiamo che Eliseo, il « calvo Eliseo » viene rincorso e beffeggiato dai monelli), quanto nelle particolarità del loro insegnamento e nei modi della sua trasmissione agli adepti, dovevano assumere una loro particolare inconfondibile fisionomia.

Essi tuttavia dovevano essere qualcosa di più d'un ordine monastico ; noi pensiamo che fossero una società iniziatica giustificata da una propria particolare visione della vita e della religione, dedita a particolari forme di culto, ma, sopratutto dotata (o tale credentesi che è la stessa cosa) di speciali, occulti e superumani privilegi solo ad essa concessi, e solo da essa e pel tramite di essa, trasmissibili agli adepti. In una parola : una società eletta ; la società eletta per definizione.

Senza di ciò, come capire l'investitura di Eliseo da parte di Elia ; e come giustificare il potere magico del suo mantello ?

A proposito del quale, e ricordando il passo istruttivissimo già citato di Samuele (I, X) in cui Saul *portatosi nella zona di residenza dei Profeti* egli stesso temporaneamente lo diventa e comincia a profetizzare, siamo indotti a credere che gli Ebrei pensassero al dono profetico come ad una quiddità unita all'aria e delimitata nello spazio la quale discendendo s'incorpora coll'anima dell'uomo così da impregnarla e da sostituirlesi, e così rendere possibile la profezia.

Sarebbe, in altre parole, la discesa materiale (fisica) di una parte dell'anima di Dio in quella dell'uomo, alla quale fisicamente si sostituirebbe. Dio entrerebbe in essa ; e l'eletto sarebbe veramente, com'è detto nella Bibbia, l'uomo di Dio ; vale a dire l'uomo che appartiene a Dio.

A differenza dei « misti » greci del culto dionisiaco che colla danza e coll'estasi sopprimevano il limite fisico del proprio corpo per ricongiungersi al Dio ; i seguaci delle scuole profetiche ebraiche, in virtù di una pratica iniziatica che non conosciamo in tutta la sua estensione ma che sappiamo improntata a forme di ascetismo e di igiene mo-

rale sboccanti, come risultato, nella taumaturgia e nella magia, si proponevano di rendersi degni d'essere il veicolo di Dio, al quale fornivano il loro corpo per ricettacolo; in altre parole, venivan posseduti da Dio e non potevano più sottrarsi al suo volere.

In Giona abbiamo l'esempio di questa incapacità del soggetto di rendersi libero dalla tirannia divina.

Avveniva ai profeti come uomini ciò che avveniva ad Israele come popolo: Dio s'incorporava in loro, come già s'era incorporato nel popolo; volessero o non volessero, li possedeva; e tanto peggio se avessero osato ribellarsi!

Come per il popolo, neppure per essi il Patto che li legava a Dio poteva essere disconosciuto; la loro autorità come la loro miseria consisteva in ciò: che essi come uomini non erano più, *non si possedevano*, perchè erano pieno possesso di Dio.

È in grazia di questa schiavitù che il profeta diventa il Rivelatore della divinità, il moderatore dei costumi, la mente politica della nazione, la coscienza morale del popolo; in fine il Maestro la cui azione si risolve nel processo di interiorizzazione della Legge nell'anima degli uomini.

Un passo più avanti e proprio quale Maestro il Profeta stesso diventa il Messia Salvatore postulato dal profetismo posteriore all'esilio; anzi, il figlio di Dio, il quale, come tale, cioè come Dio, ha la missione di salvare gli uomini, e come uomo, anzi, come l'Uomo archetipo, quella di soffrire e di offrirsi in olocausto per distruggere il Peccato.

Così, dal concetto del popolo e degli uomini eletti vincolati da un Patto con Dio (concetto che è fondamentale nel profetismo), nascono la soteriologia, la teodicea e il messianismo; specialmente quest'ultimo che trova la sua più splendida affermazione (e, ciò che è più, il suo inveramento), nella teoria dei «residui» formulata da Isaia; consistente, com'è noto, nel concetto che ai buoni, fedeli osservanti del volere divino, sarà riservato il futuro Regno Messianico.

Ci sembra quasi inutile aggiungere, che la concezione escatologica del Giudizio Finale e del premio o castigo a seconda dei meriti, è un ulteriore sviluppo di questa teoria; ma però, una volta detto, ci riteniamo autorizzati a concludere che l'escatologia nasce dal profetismo.

Ma, se questi sono i risultati, ci interessa ancora di sapere, *come* avveniva la rivelazione profetica.

Tutti conoscono l'episodio del «roveto ardente» mediante il quale Iahvè si è manifestato a Mosé, e ricordano l'accenno ai lampi e ai tuoni che lo precedettero.

Anche ad altri profeti (Daniele, Isaia), Dio s'è manifestato sotto la specie, o, ed è la stessa cosa, mediante il fuoco; tanto che qualche esegeta ha creduto di poter ravvisare in Iahvè un primitivo (pagano e naturalistico) Dio del fuoco e della tempesta.

Senonchè la supposizione non regge ; od almeno, se regge pei tempi dell'Israelismo preistorico ed eroico (vale a dire per l'epoca del paganesimo ebraico), per quelli in cui i libri mosaici sono stati redatti (600 a. C. circa) non è possibile fraintendere : Iahvè, il Dio rivelatosi a Mosè sul Koreb, è l'Essere non necessitato ; è l'Esistente.

Si ricordi il passo dell'Esodo (III, 14) : « Ed Iddio disse a Moisé, io sono colui che sono : poi disse, così dirai ai figliuoli d'Israele, *Colui che si chiama* IO SONO, mi ha mandato a voi ».

Ebbene, tutto il processo pedagogico del profetismo non è appunto consistito nel far sì che ogni uomo potesse (e questo proprio in virtù della supplantazione dell'anima, nei profeti, e del pensiero, negli altri uomini, divini) dire a se stesso Io sono, e dicendo questo sentisse come peccato la disobbedienza al comando divino che aveva nel cuore: alla Legge che formava un corpo solo colla sua anima ?

Giunti a questo punto ci è più facile capire la rivelazione profetica auditiva, solo nel modo diversa dalla rivelazione visiva sopra cennata ; una variante della quale è la rivelazione per « segni » (Nahum, Habacuc, ecc.).

Quali esempi di rivelazione auditiva si possono ricordare gli inizi, quasi tutti uguali, delle profezie di Geremia, di Ezechiele, di Osea, di Ioele, di Giona, di Michea, di Sofonia, di Zaccaria, sostanzialmente se non letteralmente così concepiti : « La parola del Signore mi fu indirizzata » ecc.

Ebbene dato per vero quanto s'è detto, e poichè non si può in modo assoluto affermare che le « voci » udite dai profeti venissero dall'esterno, od, almeno, ciò che nei risultati è la stessa cosa, che queste voci non fossero la proiezione del loro udito interno come le visioni lo erano della vista pure interna ; che cosa può essere la loro « parola del Signore » se non la voce più profonda della coscienza morale d'un uomo « posseduto da Dio » ?

Uno psicologo materialista direbbe che, tanto la rivelazione visiva quanto quella auditiva, sono allucinazioni rispettivamente visive ed auditive; non avrebbe peraltro la nostra approvazione perchè per noi le proiezioni all'esterno di stati d'animo, di dati di fatto interiori, non sono irrealtà ed illusioni come lo sono le allucinazioni e non entrano, di conseguenza, nella freniatria ; poichè, se così fosse, tutta l'arte, in quanto rende esterne visioni e suoni interni, lo dovrebb'essere ; se pure anche il pensiero matematico e logico, in quanto dall'interno riversa all'esterno sue particolari forme e categorie, non fosse destinato alla stessa fine.

Ciò detto, si può concludere che la profezia, come fenomeno di natura psicologica, ha una sua propria realtà non dissimile da quella della mistica orgiastica e dionisiaca, e dall'espressione artistica, per il fatto che tutte tendono al fine di raggiungere l'unione colla realtà fluida e dinamica mediante la soppressione dei limiti della corporeità fisica ; e questo, che è il primo particolare aspetto della profezia, chia-

mata dal Rohde « rivelazione mantica estatica », va distinto dal secondo aspetto che è quello dianzi esaminato, il quale, appunto perchè si basa sulla contemplazione pacata, con più esattezza, sulla meditazione, l'abbiamo chiamato contemplativo, o statico : veramente, « veggenza ».

In queste due forme tipiche di attività profetica si può dire che si esaurisca l'attività stessa.

I profeti seguiti a quelli ebraici ed a quelli « greci » non fanno che ripetere le caratteristiche dei tipi esaminati e si inseriscono nelle categorie da noi fissate.

Così Maometto, al pari del Savonarola, in quanto sono Guide del popolo, si riattaccano alla tradizione profetica ebraica improntata, come abbiamo detto, ad uno spiccato carattere di eticità ; in parte, anche Gioacchino da Fiore, in quanto annunzia la terza epoca dell'economia divina (quella dello Spirito Santo) e colle opere la prepara, entra in questa tradizione, come del resto S. Caterina e Giovanna d'Arco ; le quali si riattaccano alla tradizione dei Giudici, e quì si rammenti che abbiamo già avuto occasione di raffrontare Debora alla Pulzella d'Orléans.

Non così avviene cogli indovini delle specie più varie e cogli ispirati diretti privi di eticità, del tipo della Emmerich e degli iniziati di speciali confessioni religiose o teosofiche (Besant, Krisnamurti), non attaccati al corpo vivo d'un popolo ; i quali si riattaccano alla tradizione greca della « mantica estatica d'ispirazione ».

Anche formalmente gli uni e gli altri ripetono le caratteristiche del tipo cui appartengono : sia che si tratti di Maometto il quale cogli occhi legge il Corano *mandato giù* direttamente da Dio per ammaestrare il popolo e toglierlo dall'idolatria (profezia visiva), o di Gioacchino da Fiore il quale, interpretando allegoricamente (rivelazione per « segni ») la lettera della Sacra Scrittura e valendosi dell'analogia scambia i resultati della sua contemplazione esoterica colla rivelazione divina (e con ciò si colloca tra i profeti-filosofi della storia) ; o sia, al contrario, che si tratti di « ispirati » pervenuti alle loro illuminazioni interiori, alle loro visioni, ed alle loro audizioni di mondi superiori, in virtù di particolari pratiche o ascetiche, o terapeutiche od anche solamente eccitanti ed inebrianti (alcool, profumi, oppio, ascich ecc.) aventi lo scopo di sopprimere la loro particolare individualità fisica per ricongiungersi in ispirito a Dio ed agli Spiriti : che è per l'appunto il carattere peculiare della « mantica d'ispirazione » greca ottenuta coll'estasi frenetica dionisiaca (coribantismo, e, in seguito, tarantismo ; in una parola « mania » o pazzia).

Non è peraltro detto che fra i due tipi di attività profetica esista un'irreduttibilità che renda statiche le loro posizioni e impossibile la loro unione ; anzi, questa unione esiste e in essa vige la legge del progresso.

Invero essi due tipi sono ipostasi d'una stessa linea di sviluppo ; rese necessarie dal desiderio di conoscere il fenomeno della profezia, e per ciò rivestite d'un precipuo carattere di utilità.

Si possono unire e si può osservare come il fenomeno della profezia, nella unità della sua genesi, durante il suo sviluppo si cristallizzi nei tipi ricordati, che per tanto di detto sviluppo rappresentano i gradi successivi.

Come fenomeno psicologico limitato alla psiche individuale la profezia va dall'indeterminato al determinato, descrivendo il processo evolutivo mediante il quale l'uomo incorpora e rende proprie, forze, norme e leggi che lo trascendono, e ch'egli ama chiamare coi nomi più diversi mentre le teme e rende loro devozione e culto (primo grado di sviluppo; « mantica d'ispirazione »; politeismo; forma « greca » di profezia); raggiungendo il punto più alto di questo sviluppo allorquando concentra in un solo essere, il Dio Vivente, queste forze, queste forme e queste leggi, così rendendo la loro incorporazione necessaria ed efficace (secondo grado di sviluppo; chiaroveggenza celeste; monoteismo; forma ebraica di profezia).

A questo punto la profezia non è più limitata alla sfera della psiche individuale, ma si estende a quella, più ampia, della vita associata e diventa missione.

La certezza personalmente derivata al profeta dalla rivelazione diventa la certezza di tutti gli uomini associati. Questo è il momento nel quale nascono la legge e la tradizione, la coscienza nazionale e la religione: il profeta senz'altro diventa (come nei casi di Mosè e di Maometto) l'educatore, il legislatore, il sacerdote e il condottiero del popolo: in una parola, l'Unico il cui volere è legge e le cui azioni formano la norma di vita dei contemporanei e dei posteri che ne ricevono i dettami per mezzo della tradizione; la quale diventa per tanto, al modo dei libri in cui il pensiero del profeta è racchiuso, venerabile e sacra.

Un grado di sviluppo ancora più alto raggiunge l'attività profetica allorquando diventa messianismo, soteriologia, ed escatologia; ma perchè ciò avvenga occorrono le condizioni che ci proponiamo di descrivere in successivi lavori.

Quì occorre solo dire che comprendiamo perfettamente la predilezione del Kant pel Vecchio Testamento, e che ci rendiamo conto come la sua filosofia non si spingesse oltre di questo, perchè effettivamente la profezia proprio nel modo che si è manifestata presso gli Israeliti, ha avuto il compito di fare evolvere in valori morali normativi gli incomposti movimenti della psicologia; portando quest'ultima dal limbo dove tutto era possibile: dalla dispersione alla patologia, ai severi imperativi della moralità.

Faenza.

ARMANDO CAVALLI

RECENSIONI

GERALD ELLARD S. J., *Ordination Anointings in the western Church before 1000 a. D.* Cambridge, The Medieval Academy of America, 1933.

Dai gesuiti — non i nostrani, s'intende — c'è da aspettarsi tutte le sorprese. Non è uscito dalla formazione della veneranda Compagnia il Tyrrell, il mistico della *Lex orandi* ? Non ha compiuto la sua formazione spirituale sotto l'egida della regola ignaziana il Bremond, il teorico della poesia pura ? E non proveniva da uno scolasticato gesuitico il Lapôtre, l'autore di una delle più seducenti evocazioni storiche che abbiano conosciuto i nostri anni giovanili, *Giovanni VIII e la Santa Sede nell'epoca carolingica* ?

Al Lapôtre siamo riandati spontaneamente col pensiero leggendo questa squisita e sagacissima monografia storico-liturgica del gesuita Ellard, professore nella facoltà teologica di St. Louis, sebbene l'Ellard abbia scrupolosamente schivato di citare il suo confratello, anche là dove il rimando sarebbe stato più logico e più doveroso, là dove cioè l'E. parla di papa Formoso e del suo tragico destino.

Perchè se l'argomento della trattazione appare esiguo e straordinariamente circoscritto — l'uso dell'olio nelle sacre ordinazioni nella chiesa d'Occidente prima del 1000 — il volo che l'E. ha spiccato per illustrarlo è di tale ampiezza, da fare della sua monografia un contributo mirabile — l'amico Salvatorelli, ricercante tutte le prove dell'apporto non romano all'unità « sacrale » del cattolicismo può andarne in solluchero — alla determinazione degli elementi complessi e vari entrati nella formazione dell'unità liturgica romana.

I risultati della minutissima esplorazione perseguita dall'A. sono facilmente schematizzati. L'A. stesso li ha ricapitolati. L'unzione appare la prima volta come elemento della ordinazione sacerdotale tra i Visigoli di Aquitania, nominalmente soggetti ai Merovingi. Poco dopo compare l'uso di ungere le mani anche dei novelli vescovi. L'uso subisce un'eclissi, causa lo zelo riformatore di Carlo Magno. Ricompare come unzione sulla testa dei consacrati all'episcopato. Negli ordinari che trionfarono, il rito, per il sacerdote, non andò mai al di là di una semplice consacrazione delle mani. Per i vescovi al contrario la cerimonia si fece col tempo molto elaborata, comprendente una triplice unzione del capo, delle mani e del pollice. Durante il secolo

ottavo e il nono, il rito, per cause prevalentemente politiche, invase la Francia moderna, la Germania occidentale e meridionale, la Svizzera moderna. Nella prima metà del decimo secolo movimenti similari importarono la cerimonia attraverso la perisola italiana fino a Roma, dove in pochi anni toccò un rapido sviluppo. Da Roma, sotto nuove forme, col sigillo della autorità, sotto l'egida dell'ultimo imperatore della casa di Sassonia, risaliva le Alpi. All'alba del secondo millennio cristiano era sostanzialmente qual'è oggi. Ma intorno a questi dati schematici quale copia lussureggiante di esumazioni paleografiche, di discussioni critiche (magistrale la valutazione della testimonianza di Gilda), di ricostruzioni biografiche (come viva la figura di Amalario in queste pagine !) di scorci storici !

Senza possibilità di contestazione, fra le monografie edite dall'Accademia medievale americana questa è la più dotta per il suo contenuto, la più elegante per la sua forma.

E. Buonaiuti

Johannes Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*. Stuttgart, Kohlhammer, 1933 [« Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte » II].

Libro rivoluzionario questo del Munck : rivoluzionario anche al cospetto di quelle ricerche recenti del Bousset, sullo gnosticismo e sulla scuola catechetica alessandrina, che altri, non noi in verità, avevano, non senza comoda avventatezza, preso per definitive. Caso mai, le indagini del M. vogliono rappresentare un ritorno al Clemente del De Faye, la prima edizione del quale risale al 1898. Ma anche questo ritorno non è senza riserve e correzioni. Riserve e correzioni che si applicano, in qualche misura, anche all'altra opera, più vasta, del De Faye, sullo gnosticismo. Chè il M. dichiara in tutte lettere che, per ciò che concerne le grandi correnti speculative del cristianesimo del secondo secolo, noi siamo ancora al periodo dei sondaggi preliminari. La quale dichiarazione, se può apparire espressione della più discreta modestia, potrebbe anche tradire, in un'opera di questo genere, una certa presunzione.

Non diciamo, del resto, che il M. non abbia motivi sufficienti per tradire la consapevolezza del merito intrinseco delle sue esplorazioni. Sui vecchi problemi dei rapporti fra le varie parti della produzione clementina (Protreptico, Pedagogo, Stromateis), sulla posizione degli Stromateis nella trilogia annunciata nel Ped. I. 1, sulla supposta corrispondenza degli Stromateis al Didascolo, e poi, di rimbalzo, sulla struttura intrinseca degli Stromateis, sulle fonti adoperate da Clemente, sulla dipendenza di Clemente da Panteno e, in genere, sulla costituzione del Didascaleion alessandrino e sui rapporti di Origene con Clemente, il

M., pure accettando alcune delle posizioni fondamentali del De Faye, giunge a conclusioni personali, alcune delle quali, veramente rimarchevoli, sciolgono la raffigurazione del pensiero cristiano alessandrino al tramonto del secondo secolo da quello schematismo rigido e semplicistico in cui lo si era testè voluto stilizzare, per ridarle movimento e fluidità.

Gli Stromateis non sono di certo la terza parte, il Didascalos, della trilogia clementina. Il M. dà pienamente ragione al De Faye. Ma gli Stromateis stessi sono una trilogia mal completata, rispondente a piani scolastici e culturali riconoscibili.

Nella stesura dei suoi lavori Clemente procede molto più indipendentemente e originalmente di quanto il Bousset non avesse voluto far credere. La determinazione di fonti, specialmente di fonti derivate da Panteno, è compito avventato e precario. La scuola stessa alessandrina bisogna guardarsi bene dall'immaginarsela sul tipo della scuola costituita da Origene a Cesarea, sulla quale possediamo i ragguagli di Gregorio il Taumaturgo. Clemente è il tipo perfetto dello gnostico cristiano, che trasferisce su terreno evangelico tutti gli abiti mentali della più raffinata cultura ellenistica (il M. fa giustamente gran caso delle indagini dello Scham nell'uso dell'ottativo in Clemente, per concludere all'appartenenza di questi alla prosa sofistica), ma li subordina recisamente all'esperienza religiosa nuova. Non bisogna davvero esagerare i vincoli di dipendenza di Origene con Clemente.

Tutte queste ardite e fruttifere conclusioni sono dal M. enucleate e patrocinate con elaboratissima analisi del metodo di lavoro e degli elementi culturali di Clemente. Sicchè ogni studioso del formarsi della speculazione teologica cristiana nel secondo e nel terzo secolo dovrà rifarsi ad esse, come punto di partenza obbligato.

E. Buonaiuti

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Il decimo anno. — Col prossimo fascicolo questo periodico entrerà nel suo decimo anno di vita.

Quando rivado col pensiero all'entusiasmo con cui io e i miei allievi ed amici ne concepimmo il proposito e il programma nella nostra estate di San Donato del 1924 sento, in cuore, un tumulto di sentimenti in contrasto.

Molto di quell'entusiasmo si è rarefatto in questi anni duri, di prova e di difficoltà. Il mio discepolato non si è potuto più rinnovare. E parecchi dei presenti allora si sono o allontanati o, per me, sperduti. Le anime che nella sequela dell'ideale preferiscono l'algida solitudine dei pellegrinaggi randagi ai vantaggi delle agili e addomesticate conversioni sono, sempre, una minoranza sparuta. E in nessuno di coloro che han ceduto alle lusinghe del più agevole sentiero potrei riconoscere continuatori genuini della mia attività didattica ed extradidattica.

Ma c'è una Provvidenza paterna anche, o forse specialmente, per i viandanti audaci dei più impervi sentieri della montagna. E se il mio discepolato accademico si è, mio malgrado, isterilito; se i vecchi nuclei di compagni si sono assottigliati e dispersi; mille volti fraterni si sono affacciati, con le braccia tese, sul mio cammino.

È ad essi che questo periodico, vivente delle sole sue intime risorse, deve oggi la possibilità della sua ormai incrollabile esistenza.

Col prossimo numero intendiamo di dare inizio a un periodo nuovo e più intenso del nostro lavoro. Su di esso invochiamo, trepidanti, la tutela di Chi è dator di ogni lume.

Ad esprimere il trapasso, crediamo opportuno e augurale apporre al periodico un titolo più vasto e più comprensivo: la parola stessa della nostra fede e della nostra coscienza: *Religio*.

e. b.

Ecclesia abscondita. — Tutti intenti ad abbattere il magistero disciplinare e l'amministrazione sensibile di Roma e della sua gerarchia, i Riformatori del secolo XVI insisterono di preferenza sulla invisibilità della chiesa del Cristo. Era, in sostanza, il loro, un motivo polemico e un'arma di battaglia. Non era un postulato aderente ai principi iniziali della tradizione neo-testamentaria. San Paolo, il vero ed unico creatore della ecclesiologia, non avrebbe mai pensato a definire «invisibile» il corpo mistico del Signore, ch'egli aveva contribuito a foggiare iniziando credenti e coeredi a Cristo. Le comunità da lui fondate erano «invisibili», non già nel senso che si sottraessero per natura

e per definizione al magistero e all'amministrazione carismatica, bensì nel senso che rappresentavano un organismo ignorato dal mondo e inattaccabile, in essenza, dai suoi poteri effimeri e dai suoi interessi volgari.

Doveva venire un tempo in cui, contaminate e corrotte dagli interessi terreni tutte le chiese cristiane, il corpo mistico del Cristo, che è la federazione delle anime imploranti dal Padre la venuta del Regno Suo, si sarebbe formato, invisibilmente, al di là di tutte le denominazioni e di tutte le discipline: nel dominio invisibile della notte, sotto lo sguardo silenzioso e palpitante delle stelle.

È il tempo nostro. *e. b.*

Ai fratelli evangelici italiani. — Ho partecipato, con cuore aperto e fiducioso, al campeggio delle Associazioni cristiane dei giovani a Villar Pellice, al cospetto di quella chiostra di monti aguzzi e duri, alla cui sagoma dovrebbero ritemprarsi quanti, dopo aver assaporato la dolce e idilliaca malia delle valli umbre care al Serafico, abbiano vaghezza di scoprire l'altro, l'austero e purpureo, volto della grande tradizione *evangelica* in Italia.

E del mio salire di peregrino che, sfrattato dalla sua vecchia casa e attendato con la sua umile suppellettile sulla pubblica via, accoglie docilmente ogni invito fraterno di ospitalità e di conforto, sono stato copiosamente compensato.

Non si va mai alla montagna, madre dal grembo inesausto, senza il brivido di reminiscenze infantili. Non ci si affratella ai castagni secolari senza sentirsi l'anima impinguata di armonie e di robustezza. E i fratelli evangelici, dalle più umili e aduste contadine delle solinghe case alpigiane ai più venerandi pastori convenuti dalle lontane chiese della diaspora valdese, mi hanno dato l'esempio corroborante di una fede vigorosa, praticata con austerità semplice e vibrante. Qualche meditazione, un rito domenicale, parecchi vecchi canti delle valli, rimarranno in cuor mio inobliati.

Sopra tutto ho discoperto lassù l'entusiasmo e la forza di convinzione, con le quali, veterani apostoli dell'unionismo (penso a te, Mario Falchi) sentono e servono tuttora la causa dello spirito evangelico, nelle file giovanili italiane.

Queste associazioni cristiane dei giovani, animate dallo spirito di cui è stata data testè una formulazione così alta e così chiaroveggente, possono effettivamente costituire le scolte avanzate di quel vasto movimento di nuova riforma che dovrà, un giorno o l'altro, quando che sia, far risorgere questo ossario arido e muto che è il campo della intorpidita ed esangue spiritualità italiana. (V. l'opuscolo *Per le Associazioni*: dichiarazione di principi e chiarificazione di concetti).

Ma occorrerà per la bisogna un coraggioso sforzo di liberazione da tutte le angustie di un rigidismo confessionale, per guardare, al di là della clausura ecclesiastica, nello spazio e nel tempo (se ad uno sfrattato

dalla più comoda casa è lecito dare moniti a chi, in nome dello spirito della Riforma, non dovrebbe aver casa stabile).

Nello spazio, innanzi tutto. Il problema religioso in Italia oggi non è problema di chiesa: è problema di tradizione etnica e di crisi culturale. Educati ad una personale esperienza di salvezza nel Cristo e nel suo Vangelo, i protestanti italiani hanno possibilità di assurgere alla comprensione e alla disseminazione di un programma innovatore. Non si isteriliscano dunque in anacronistiche schermaglie denominazionali.

Nel tempo, poi. Purtroppo tutta la tradizione protestante, fuori d'Italia e in Italia, ignora, pressochè integralmente, la tradizione del cristianesimo antecedente al secolo XVI. Ora è proprio in quella tradizione preriformata che noi dobbiamo andare a cercare i fermenti tipici della nostra prima, grande Riforma: di una Riforma tuttora acconcia e adeguata ai bisogni di questa vecchia cristianità latina, che il gesuitismo ha inquinato, dissanguato, addormentato.

Simile ignoranza fa scambiare ai più desti e battaglieri rappresentanti dell'evangelismo italiano per protestantesimo, i motivi centrali della genuina, primitiva tradizione cristiana e li polarizza d'altro canto verso forme di protestantesimo d'oltr'Alpe, che soddisfano esigenze locali e temporanee di una spiritualità, per noi eccentrica, che si dissolve e si dissipa.

Barth: è il nome che ho sentito più assiduamente aleggiare, anche se non pronunciato, sulle labbra della pattuglietta di *Gioventù cristiana* al Campeggio. Ma si sono mai domandati i giovani che ne han fatto un'insegna, se per caso la teologia barthiana non rappresenta il suicidio del protestantesimo? La Riforma è stata la rivendicazione del Logos, della Parola, al cospetto del sovraccarico ritualismo romano. Barth, dal principio alla fine, non è che la denigrazione della parola per una rivendicazione assoluta del mistero, che potrebbe anche essere il preambolo alla reintegrazione del rito. Non ricordi, Miegge, quel passo impressionante della conferenza di Barth sulle miserie e le promesse della predicazione, in cui di fronte alla fragilità della predicazione riformata, si estolle e si celebra la solennità di una liturgia benedettina, non interrotta, in Alsazia, durante l'ultima guerra, dallo scoppiare di una granata, attraverso il tetto della chiesa?

Non vorrei mi si fraintendesse. Con in cuore il più martoriante senso nostalgico della liturgia associata, di cui amò pascersi la mia adolescenza, non sarò io davvero a diminuire la seduzione ammaliante del coro benedettino. Con l'anima sempre predominata dal senso augusto e drammatico della paradossalità del Vangelo, non sarò io a disconoscere la forza di alcuni capisaldi della teologia dialettica. Ma sono profondamente convinto che il buono di Barth non è nuovo, e il nuovo non è buono. Sei, Miegge, per amore *tout court* del paradosso, disposto a sottoscrivere aforismi barthiani come questo: « Dio, di fronte all'uomo, è come l'impossibile al cospetto del possibile, *la morte al cospetto della vita* (sot-

tolineo io), l'eternità al cospetto del tempo » ? Se sì, buttiamo il Vangelo dalla finestra.

Sei disposto, Miegge, a negarmi la povertà desolante della trattazione barthiana dell'etica come problema dell'ora attuale, o l'assoluta mancanza di una ecclesiologia nella teologia della crisi ?

E noi, invece, oggi siamo proprio assetati di una religiosità in cui si plachi la nostra sete di giustizia e di pace (per questo, al Campeggio, sentii profondamente l'invocazione al profetismo, nella parola calda di Naldi) e abbiamo bisogno di ricostituirci, fraternamente, membra del corpo mistico di Cristo, in cui è la grazia e la santità.

Credimi, Miegge. Trent'anni di contubernio nella tenda centrale del gesuitismo curiale mi hanno dato un particolare fiuto nel subodorare e riconoscere le tracce della *moralità* (!) extracristiana, di cui la Compagnia ha saturato il mondo. Dimodochè quando, al campo, parlandosi di azione cristiana nella società, ho udito il forbito Revel patrocinare la politica della penetrazione nel mondo, per negarlo, io mi son sovvenuto d'altri che, da quattro secoli, van praticando magistralmente questa metodica : dei gesuiti, resisi padroni ormai di tutte le espressioni del mondo, per negarlo s'intende ! Non è scritto nel *fundamentum* degli *Exercitia* : « necesse est facere nos indifferentes erga res creatas omnes ? » Bella *indifferenza* la loro !

Oh, no : se questa è l'ultima parola della Riforma del secolo XVI, se ne vada alla malora la Riforma del secolo XVI.

Preferisco la Riforma del secolo XII, che si ritrasse dagli Epuloni della curia e del mondo, e con i poveri Lazzari delle valli del Rodano e del Pellice mosse al ritrovamento del Vangelo, del nudo Vangelo, che è l'unica, eterna, vivente *morale* (non *teologia*) della « crisi ».

E. Buonaiuti

Dio e Cesare. — La rivista « The Student World », organo della Federazione universale degli studenti *cristiani*, ha dedicato un numero intiero, il secondo dell'annata 1933, al problema formulato in queste parole : « il cristiano e la nazione ».

Un pò troppo, in verità ; per un quesito cui, appunto perchè di fondamentale importanza per la professione dei candidati al Regno di Dio, Gesù, il quale incontestabilmente se ne intendeva, ha dato una soluzione scultorea ed inequivocabile, con questa chiara, incisiva contrapposizione : « restituite a Cesare quel che è suo, e restituite a Dio quel che è suo ».

Gli antichi apologisti cristiani, i quali erano costretti ad intendersene, commentarono Lc. XX, 25 con una laconicità altrettanto inequivocabile.

Prendiamone uno : il più grande di tutti. Tertulliano ha commentato Lc. XX, 25 quattro volte nei suoi scritti. Traduco i quattro brevi passi alla lettera.

De Corona militis, 12 : « avrete forse il coraggio di interpretare la prescrizione di Cristo : restituite a Cesare quel che è suo e a Dio quel che è suo — togliendo l'uomo a Dio e accettando lo stipendio di Cesare ? La corona dei loro trionfi di che cosa mai è contesta : di foglie o di cadaveri? Quali ornamenti porta: nastri, o non più tosto avanzi di cenere ? È umettata di unguenti, o non gronda più tosto lacrime di spose e di madri ? Chi porti nel capo l'insegna di una tale ecatombe, non è reo di guerra, anche se personalmente non ha combattuto? Ma c'è la milizia dei cortigiani. Anch'essi sono soldati e servi d'altri, non di quel Dio, di cui solo dobbiamo essere soldati e servi, pur nelle cose che tangono le due sfere, di Dio e di Cesare, perchè, se non m'inganno, Dio è più in alto ! »

De fuga in persecutione, 12 : « che cosa mai debbo io a Dio, come analogo alla moneta che porta il conio di Cesare e che a Cesare debbo restituire, se non il sangue mio stesso, analogo al sangue che il figlio di Dio versò per me ? Che se debbo a Dio tutta la mia *umanità* e tutto il mio sangue, e se vivo in un momento nel quale Dio mi chiede quel che gli debbo, io compio ai danni di Dio una frode ignominiosa, se non pago il mio debito ».

Scorpiace, 14 : « L'uomo non appartiene che a Dio ».

Adversus Marcionem IV. 38 : « che cosa si dovrà restituire a Dio ? Quel che è analogo alla moneta di Cesare, vale a dire il suo conio e la sua effigie. Allora vuol dire che Cristo comanda sia restituito al Creatore l'*uomo* fatto a sua immagine e somiglianza, che porta quindi il suo conio e la sua effigie ».

Tutto ciò è così limpido e geometricamente preciso, che empire pagine di teoriche disquisizioni sulle interferenze fra nazione e cristianesimo non può essere spiegato che in uno di questi due modi : o noi non sappiamo o non vogliamo riconoscere dov'è il paganesimo di Cesare o noi abbiamo smarrito ogni consapevolezza dei diritti di Dio. Nell'un caso o nell'altro, faremmo molto bene, per amor del vero e per il decoro di Cristo, a cancellare la qualifica di cristiane da tutte le federazioni, anche se mondiali, e a sostituirla, putacaso, con quella di *cattoliche*. Tanto, è pacifico che *cattolico* ha oggi un significato puramente antifrastico. *Lucus a non lucendo.* *e. b.*

La santa comunione. — « Il propagarsi del metodo storico ha rinnovato ogni genere di ricerche, in teologia non meno che altrove La teologia è stata costretta a farsi storica, prima di essere nuovamente dogmatica, e, fattasi storica, ha cominciato a sottoporre a revisione critica le proprie passate affermazioni. E deve essere così, chè il metodo storico è un metodo genetico. Indaga origini e fini, mostrando come il presente è germinato dal passato. La sua chiave di volta è la continuità. Ma un'indagine verso le origini può rivelare, e rivela spesso di fatto, la fragilità delle fondamenta su cui qualche più tarda edificazione è stata

innalzata. La storia di una dottrina è la critica implicita di una dottrina. La storia non è altro che una filosofia la quale prende del tempo..... »

Auree parole che, venendo nell'ultimo dei saggi in cui un manipolo di studiosi evangelici inglesi ha cercato di ricostruire lo sviluppo delle dottrine eucaristiche nel cristianesimo (*The Evangelical Doctrine of Holy Communion*, ed. by A. J. Macdonald. Cambridge, Heffer and Sons, 1933), illuminano retrospettivamente lo spirito con cui tutte le indagini singole sono state compiute e hanno una universale applicabilità normativa oggi nei nostri studi. È così nel volume esplorata la genesi neotestamentaria della disciplina eucaristica e studiata poi la sua formulazione teorica nei Padri. È evocato il simbolismo del primo medio evo fino a Berengario ed è seguita poi, con molta oggettività, l'elaborazione scolastica. Nutriti capitoli sono consacrati alle teorie della Riforma e al loro sviluppo. Redigendo un bilancio finale, con l'occhio fisso però alle condizioni attuali della teologia anglicana, il canonico Storr di Westminster mostra come tutte le concezioni moderne della realtà portano alla morte la filosofia del « transustanziazionismo » : ma, come di rimbalzo, inducono ad approfondire quella coscienza della realtà delle comunicazioni mistiche che avvivò la celebrazione eucaristica nei grandi secoli del cristianesimo.

e. b.

Il lessico teologico neotestamentario. — Con questo duodecimo fascicolo si completa il primo volume dell'eccellente *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Siamo al vocabolo γωνία. Le voci più importanti di questo fascicolo sono γράφω con tutti i derivati e composti, e γυνή. La prima è stata compilata dallo Schrenk, il quale passa al vaglio di una scrupolosa rassegna tutti i valori del vocabolo che abbiano attinenza e interferenza con l'uso neotestamentario, dalla significazione più generale in Omero, Il. 17. 599; 6. 169 ; nella versione dei Settanta, nei quali la trascrizione è il contrassegno concreto della comunicazione rivelata. Un sostanzioso capoverso è consacrato alla portata specifica e tecnica del γέγραπται e del γεγραμμένον. *Scrittura* (γραφή) è poi studiata a parte, nell'uso profano e in quello Scritturale. Infine un accenno è fatto alla definizione del Canone del cristianesimo primitivo e un seducente *excursus* è dedicato all'antitesi paolina di γράμμα e πνεῦμα. La voce γυνή si inizia con una succinta ma lucida delimitazione della posizione della donna nell'ambiente circostante al Nuovo Testamento : Persiani, Greci, Giudei, Romani. È quindi evocata la figura della donna nel Vecchio Testamento. E poi è successivamente fissata la parte che viene assegnata alla donna nell'insegnamento di Gesù e nella primitiva comunità, con indicazioni delle funzioni sacre attribuitele. La voce è stata dettata dall'Oepke.

p. b.

La Parola è il Regno. — La creatura umana è un essere funzionalmente infingardo. Ed è ricchissimo di risorse, in pari tempo, nel nascondere la propria infingardaggine. Può, a volte, essere un diversivo dell'umana infingardaggine porre così in alto la Parola di Dio, da farla inaccessibile all'umano intendimento. Ma il Vangelo non consente diversivi. Nel Vangelo, la Parola dell'Eterno è chiara e sonora: «il Regno di Dio e la Sua Giustizia». Chi l'ha ascoltata una volta, non può dimenticarla e violarla senza che il rimorso gli laceri, senza misericordia, le viscere della coscienza.

E l'averla ascoltata non è cosa priva di applicazioni e di conseguenze. Perchè l'annuncio del Regno e della Sua Giustizia implica ed impone un'opzione pregiudiziale, che si rifrange e si concreta in tutti i più minuti casi della vita. È l'opzione per eccellenza: e la crisi suprema. Chi ha una volta innalzato la pupilla verso la Luce del Regno, che è il dominio dell'eternità e della pace, sa molto bene che cosa pensare dello sterile armeggio di questo secolo e sa molto bene dov'è il suo dovere quando il secolo presente lo vuole afferrare, dominare e travolgere.

e. b.

L'ideale Francescano. — Un Istituto di Studi francescani si è costituito testè e ha tenuto il suo primo convegno ad Adelynrood, casa cenobitica della Società Anglicana dei Compagni della Santa Croce a South Byfield nel Massachusetts. L'iniziativa è piena di significato e ricca di promesse. Un centinaio di persone, provenienti dalle più varie denominazioni cristiane e tenutesi in cordiali rapporto di fraternità con tutti i gruppi che traggono oggi al mondo l'ispirazione della loro vita dalle più genuine idealità del Serafico, si son trovati d'accordo nel reputare l'ideale francescano attuale come mai e suscettibile di salutari e tempestive applicazioni. L'esperienza e il messaggio del Poverello sono stati, nei giorni del convegno, studiati nei loro fondamenti e nella loro portata. E il convegno si è chiuso, unanime, in questa professione: «noi inculchiamo un coraggioso e fattivo pacifismo come la più alta espressione dell'ideale cristiano. Noi consideriamo i diritti della coscienza individuale come superiori ai diritti dello stato. Le cause più valide della guerra moderna debbono ricercarsi in una struttura economica essenzialmente non cristiana. Il rifiuto motivato del terzo ordine francescano di portare armi contribuirebbe molto, se imitato nella chiesa cristiana, a porre un termine allo spirito bellicoso dei moderni nazionalismi».

Va da sè che il Terzo Ordine di cui si è parlato a Byfield non è quello dipendente dai Frati Minori dell'Ara Coeli !..... *e. b.*

Chateaubriand. — L. Bertrand ha ideato una collezione degna della sua potente fantasia: «Les énigmes de l'histoire». E in questa collezione ha assegnato uno dei primi posti alla interpretazione di

quello strano « enigma » che è *La Conversion de Chateaubriand*. Si è incaricato di decifrarlo un esperto dell'argomento, Pierre Moreau (Paris, Alcan, 1933). Ne è venuto fuori un volume caldo e pieno di sfumature, nel quale il trapasso spirituale dell'autore del *Génie du Christianisme* è illuminato con tutta la sagacia di uno psicologo affinato. L'indagine si inizia con un aforisma generico, non al sicuro da contestazioni, e con una constatazione di fatto non scevra di semplicismo. « Le *conversioni* sono, il più sovente, *ritorni* : per Chateaubriand, andare a Dio fu un tornare alla Bretagna ». L'aforisma generico rimane nel volume isolato e campato in aria. La constatazione di fatto riceve la debita correzione della sua unilateralità, mercè un'evocazione vivace quanto scrupolosa delle circostanze che pesarono sull'anima dell'esule della Rivoluzione. Il M. è particolarmente felice nel valutare l'azione sottile dell'ambiente creato in Inghilterra dal fermento spirituale dei preti e monaci esuli, tra cui la figura di dom Dulau, libraio a Soho Square è tratteggiata non senza una punta di malizia. Il M. non dissimula i chiaroscuri nel ritratto del suo eroe. E il dramma coniugale dell'apologista è disegnato con tocchi discreti ma significativi. Libro di lettura gradevolissima e di sapore pieno di attrazione. *e. b.*

« **Periculose vivere** ». — Il *Cur Deus homo* di sant'Anselmo, volendo dimostrare la necessità della Incarnazione, tratteggia una filosofia della storia vivamente drammatica L'universo della presente creazione, angeli compresi, non ha una ragione d'essere in sè stesso, ma aspetta una trasfigurazione e una palingenesi. Gli uomini sono destinati a prendere il posto degli angeli caduta, fino all'integrazione di quel numero perfetto, che Dio ha decretato. Ma anche l'uomo è caduto. E nulla avendo da dare a Dio per il proprio riscatto e per la necessaria espiazione, oltre quello che deve a Dio per strettissimo obbligo di natura, era necessario che Dio stesso lo riscattasse e lo riportasse alla sua superiore vocazione. Ma l'uomo è un essere sublime e in pari tempo disgraziato. Esso è chiamato ad un compito più alto dei suoi poteri. Ma in pari tempo è esposto ad ogni istante a precipitare lungi da Dio per un nonnulla — da Dio, che è la stessa sua vita — per non allontanarsi dal quale varrebbe bene la pena di mandare alla malora mille mondi, far naufragare tutti i più grandiosi successi empirici.

L'interlocutore di Anselmo, Bosone, ha ragione di contemplare allibito il quadro disegnato dal Maestro, e di esclamare: « nimis periculose vivimus ».

Di questa vita rischiosa viveva la coscienza monastica del medio evo. *e. b.*

Roma o Gerusalemme ? — « Un profeta ebreo avrebbe visto nella grande guerra il travaglio del vecchio mondo nella gestazione del nuovo. La guerra, che per la prima volta nella storia umana ha impegnato tutto

il genere umano, ha segnato lo zenith del nazionalismo e il bisogno di oltrepassarlo. Come all'epilogo dell'epoca feudale lo stato moderno compì un energico sforzo per sopprimere la guerra privata divenuta intollerabile, così ai nostri giorni un valido sforzo si sta compiendo, per sopprimere la guerra internazionale, divenuta insopportabile. Si tratta oggi di escogitare leggi *contro* la guerra, anzichè leggi *della* guerra, come si proponevano i giuristi internazionalisti dall'epoca di Grozio alle Conferenze dell'Aja. La Guerra è riconosciuta ormai come un collasso della civiltà, non suscettibile di giustificazione, e tanto meno di una santa causa ».

Norman Bentwich, titolare di diritto internazionale all'Università ebraica di Gerusalemme, che ha scritto queste parole (*The Religious Foundations of Internationalism.* A Study in international Relations through the Ages. London, Allen a. Unwin, 1933; p. 245), porta parecchio dello spirito profetico nelle sue analisi storiche dello sviluppo del diritto internazionale. I giuristi pertanto lo giudicheranno troppo.. profetico ; e..... i profeti, se ve ne sono, lo giudicheranno troppo giurista. Sta di fatto che dal punto di vista storico-religioso, se la sua valutazione dell'apporto delle varie religioni alla costituzione di pacifiche relazioni fra i popoli rappresenta un coraggioso tentativo di sintesi, tradisce, come tutte le sintesi troppo ampie, lacune e unilateralità palmari. Il che non vuol dire che la tesi del libro sia errata o il tentativo sia intempestivo. Caso mai, si potrà dire che avendo, e si capisce perchè, portato ai sette cieli il valore universalistico e pacifico della predicazione profetica e della visione mistica della città di David, Gerusalemme, e avendo dovuto poi esaminare in concreto la funzione di Roma cattolica nella disseminazione delle idee pacifiche moderne, il B. avrebbe potuto spingere molto più a fondo la sua analisi. Avrebbe potuto cioè formulare e risolvere il quesito : quali siano i metodi della religiosità nella difesa dei principi della fraternità universale, e in che modo Roma, postasi anch'essa sulla via della politica realistica, abbia dimenticato le sue origini da Gerusalemme, sogno di veggenti e aspirazione di esuli...

e. b.

Il breviario di Paolo. — Nientemeno che un « piccolo breviario paolino, costituito da preghiere pubbliche e private » ha voluto ricavare dall'epistolario dell'Apostolo Ernst Orphal (*Das Paulusgebet.* Untersuchung des Paulus Gebetslebens auf Grund seiner Selbstzeugnisse. Gotha, Klotz, 1933 ; v. p. 138). Impresa ardita, praticamente realizzabile solo a patto e, da una parte, di dare al vocabolo « preghiera » un ambito vasto e indiscriminato e, dall'altra, di atteggiare a forme e a risonanze più tosto lontane dal loro contesto originario incisi e squarci intieri dell'epistolario. L'A. giunge così non solamente a definire Salmo intonato al cospetto della comunità il canto dell'amore (il che può anche essere una geniale definizione della conclusione della dottrina pao-

lina sui carismi), ma anche a ritrovare le petizioni del *Pater Noster* nelle lettere dell'Apostolo. Naturalmente non in forma di petizioni, bensì di definizioni e di aforismi. Non importa. Il volumetto dell'Orphal, che ci vuol condurre a scoprire Paolo orante, e che ha vivi intenti edificativi, finisce effettivamente col farci cogliere l'ondata di profonda implorazione al cospetto del Padre e del Signore, che pervade l'insegnamento dell'Apostolo, e ne fa una preghiera teorizzata : una preghiera teorizzata che l'O. riporta alla sua essenza originaria.

p. b.

« **Doxa** ». — « Non abbiamo voluto nella nostra ricerca trattare della nozione della Maestà e dello splendore nella storia delle religioni : ci siamo voluti unicamente occupare del significato di δόξα » (p. 170). Così lo Schneider nell'epilogo del suo saggio (*Doxa*. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Gütersloh, 1932). E la dichiarazione è perfettamente comprensibile sulla penna di un allievo del Deissmann, il quale, col medesimo metodo e col medesimo indirizzo, ha voluto allargare l'indagine storico-idiomatica del maestro, a proposito di uno dei più pregnanti vocaboli del linguaggio sacro del mondo ellenistico e neotestamentario. Ma non era agevole attenersi alla consegna così tecnicamente circoscritta. Dall'etimologia dok, attinente al fenomeno della apparizione, son derivati vocaboli che implicano i valori centrali della religiosità mediterranea : la gloria, lo splendore, la potenza, l'onore. E sono derivati pure i vocaboli capitali della speculazione greca : opinione, dottrina, teorema, dogma. Era mai possibile isolare l'esplorazione della evoluzione lessicale dalla segnalazione delle correnti spirituali e religiose che hanno influito su di essa ? E lo S. è costretto suo malgrado a riportarsi, spesso e volentieri, ai sistemi religiosi — al mondo iranico sopra tutto — che facendo della luce il connotato specifico del Dio buono, hanno contribuito più efficacemente all'allargamento e alla determinazione del concetto di gloria e di splendore nelle realtà trascendenti. Ad ogni modo non si diparte per questo dall'esame ordinato dei molteplici significati di δόξα e nel greco dei LXX e nella grecità dei papiri magici e nei documenti neotestamentari, in Paolo sopra tutto ; in linea subordinata nella letteratura cristiana antica, con gli accenni alla letteratura mandaica e al suo concetto di luce, quali sono consentiti dalla tesi ormai universalmente accettata dagli studiosi seri, della sua tarda e composita formazione. L'orientamento dell'indagine porta a ribadire la tesi volgarizzata dal Deissmann sulla perfetta aderenza del greco neotestamentario alla grecità popolare del tempo. *p. b.*

Böhme. — Dopo averci dato sulla mistica böhmiana una monografia che è la cosa più lucida ed esauriente che noi abbiamo sul calzolaio teologo di Görlitz (*Jacob Böhme ed il suo dualismo essenziale*), Emilia Nobile ci dà ora, nella bella collezione spiritualista del Laterza, una

versione del *Weg zu Christo* o *Christosophia* (*La via verso Cristo*. Vera penitenza; Santa Preghiera; Chiave dei divini segreti; Vera umiltà; Rinascita; Vita soprasensibile). Com'è noto, la *Christosophia* non è delle opere concettualmente più alte e più sottili del contemplatore di Görlitz, e non potrebbe essere assunta come fonte adeguata per una conoscenza e per una valutazione della paradossale sulla speculazione teologica. Nulla di paragonabile in essa al *Mysterium Magnum*. Ma in compenso è di una intensità religiosa e di una ricchezza edificativa che ne fanno uno scritto agevolmente e proficuamente divulgabile. La versione della N. è, pur nella sua fedeltà, piana e perspicua e toccante. Nella breve introduzione è corretta la cronologia del Frankemberg. Che la *Santa Preghiera* sia l'ultimo scritto del Böhme appare dalla sua stessa incompiutezza. La *Rinascita* appare anch'essa del 1624, chè cita un copioso elenco di opere già composte e racchiude una specie di bilancio ricapitolativo della produzione precedente. Per la N. tutto il Weg è del '24.

I lettori italiani potranno osservare in questo mistico della Riforma luterana i medesimi motivi che sono dei mistici di tutti i tempi e di tutte le denominazioni. Il misticismo è il vero superamento delle divisioni ecclesiastiche: è il vero pancristianesimo. *e. b.*

Teosofia. — Con garbo e bonomia Salvatore Tortorelli istituisce, in questo suo volumetto (*La Teosofia alla luce della Sacra Scrittura*. Noto, Zammit, 1932), una giudiziosa disamina dei presupposti e delle conseguenze morali dei vari atteggiamenti teosofici, per mostrarne, sopra tutto, la radicale e inguaribile incompatibilità con i dati della rivelazione biblico-cristiana. Il saggio non ha troppo alte pretese e non vuole essere una discussione a fondo di quel complesso conglomerato di concezioni cosmico-teologiche e antropologico-morali che va sotto il generico nome di Teosofia. Vuole essere una discussione semplice ed elementare, svolta, con intenti apologetici, al cospetto di un pubblico a pena iniziato. Ma pure con propositi così circoscritti, le pagine del T., specialmente quelle dedicate ai dogmi teosofici centrali, reincarnazione, Karma, nirvana, sono, nella loro coscienziosa sobrietà, lucide e serrate. Il volumetto, che può acquistarsi presso l'autore (Floridia, prov. di Siracusa), ha buone virtù espositive e può riuscire utile a chi brami una conoscenza dei primi elementi teosofici. *p. b.*

Girolamo giovane. — La penna di Paul Monceaux è un bulino agile e sottile. E quando il profilo da disegnare nel medaglione è quello di un erudito e di uno stilista, avido della novità e dell'avventura, la virtù del bulino sembra ancor più assottigliarsi e affinarsi. Il Monceaux cominciò, è già un largo lasso di tempo, col darci una evocazione palpitante di Apuleio. Poi lo prese per lunghissimi anni la letteratura cristiana africana. Ora, da un po' in qua, è passato

alla cesellatura di scrittori e santi cristiani, anche non africani. Questo Girolamo giovane, nel primo trentennio della vita, dalla nascita al deserto (il M. esclude Grahovo, come patria ma noi siamo ancora col Bulic), è veramente il Girolamo dalla vita romanzesca, che il suo epistolario ci fa divinare. Il M. l'ha disegnato magistralmente e suggestivamente (*Saint Jérome* : sa jeunesse; l'étudiant et l'érudite. Paris, Grasset). E per rendere più colorita la sua ricostruzione biografica, vi intercala la menzione e la descrizione di qualcuno dei più significativi numeri di quella iconografia gerominiana, che è quanto mai copiosa e strana. Strana quanto la vita dell'eroe, piena di ombre, di asprezze, di suscettibilità, di imprevisto. L'allievo di Donato, il pellegrino di Treviri, il conversatore di Aquileia, il solitario del deserto di Calcide, sono qui riprodotti con risalto lucido e fedele.

e. b.

Ancora Efeso. — Era prevedibile che l'enciclica *Lux Veritatis* emanata da Pio XI nel Natale del '31 a commemorazione di un evento caro a tutta la cristianità cattolica e non cattolica, il concilio Efesino, ma in pari tempo a rivendicazione dei diritti primaziali romani, di cui il sinodo commemorato avrebbe rappresentato e segnato un riconoscimento cospicuo, dovesse provocare repliche e ritorsioni. L'arcivescovo Crisostomo, di Atene, si è fatto interprete del malumore e della opposizione della chiesa ortodossa, con una contro-enciclica che dopo aver circolato largamente nella cristianità orientale separata, vede ora la luce in inglese, tradotta con eleganza da G. Shelley (*The Third Oecumenical Council and the Primacy of the Bishop of Rome*. London, The Faith Press,1933). Si immaginano le argomentazioni del patriarca greco. L'arbitro ad Efeso non è stato Celestino attraverso i suoi legati : ma Cirillo. Il vescovo di Roma vi esercita un'azione peculiare e vi riscuote onori speciali come vescovo della vecchia Roma e come insignito di un primato d'onore. Ma nulla vi tradisce quel primato di giurisdizione che Roma solo più tardi è riuscita ad accampare e a teorizzare. I fatti, nudamente presi e valutati, son tali da dare più ragione a Crisostomo che a Pio. Solo ci domandiamo se sia proprio ottimo avviso rivendicare quella ambigua e violenta figura che è Cirillo e isolare Efeso da Calcedonia. E un'altra cosa ci domandiamo : se proprio metta conto, mentre tutto il patrimonio del Vangelo è in pericolo, attardarsi con così paralizzante prurito polemico, a sottoporre a revisione i titoli primaziali del vescovo di Roma, sulla cui costituzione la sappiamo ormai tanto lunga.

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Roma 1933 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150